



R. FABRIS - A. FOA - F. LELLI
E. MARCANTE - E. NACAMULI

*Gli Ebrei e l'Occidente
contributi al pensiero,
alla scienza e alla cultura*

שיר השירים
CANTIQUES DE SALOMON ROSSI
PSAUMES CHANTS ET MADRIGALS
Transcrits en notation moderne et publiés par
S. Naumbourg,
Ministre officiant au Temple de Jérusalem

*1. Medio Evo ed
Età Moderna*

a cura di
STEFANO ROSSO
ROSSELLA TEDESCHI FUBINI

MOI **Amicizia Ebraico-Cristiana** di Torino

2009

Cantiques et Madrigaux réunis Prix net 40 f^{cs}

En vente à Paris, chez l'Editeur, S. NAUMBourg, 8, rue Béranger.

In copertina: Frontespizio dell'opera di Salomone Rossi, *Cantiques et Madrigaux*, Ed. S. Naumbourg, Paris (1622)

Pro manuscripto

Stampato in proprio

Proprietà del Direttivo dell'A.E.C. di Torino

Stampato marzo 2007.

Per i "QUADERNI DELL'A.E.C.":

Stefano ROSSO - via Caboto, 27 - 10129 TORINO

Tel. 011/58111 - Fax 011/5811396 (all'attenzione di)

per il direttivo dell'A.E.C. di Torino:

Maria Ludovica CHIAMBRETTO - via Ormeda, 58 - 10125 TORINO

tel. 011/650 2741; 011/4032685

e-mail: aectorino@yahoo.com

pagina web: <http://www.geocities.com/Athens/Ithaca/3051>

Presentazione

Normalmente i Quaderni dell'A. E. C. di Torino non nascono da un programma prestabilito. Il nostro lavoro consiste anzitutto nel raccogliere, grazie all'aiuto di amici, quanto, nato nel dialogo Ebraico-Cristiano, presenta vivo interesse, ha riscosso ascolto a un limitato numero di persone, e ci sembra meriti di essere diffuso fra una cerchia più ampia di lettori.

Quando nel nostro archivio un certo numero di elaborati di una qualche consistenza (conferenze, relazioni, contributi) può essere unificato sotto un "cappello" o etichettato con un individuato titolo tematico fino a costituire un embrione di trattazione, fa nascere un progetto, questo costituisce il via per un nuovo Quaderno. E così che un certo numero di contributi di vario genere ha fatto nascere l'idea di prendere in considerazione alcuni apporti dell'Ebraismo alla cultura dell'Occidente. Gli Ebrei sono un popolo per cui lo studio ha un fine precipuo: per questo essi sono riconosciuti come lievito e stimolo nel cuore dell'Europa. Senza gli Ebrei l'Occidente non sarebbe oggi quello che essa è, uno dei veicoli trainanti della civiltà.

Questo Quaderno si colloca all'ombra di questa idea. L'A. E. C. di Torino è anche un gruppo di riflessione, che vuol essere sensibile e attento al dialogo e alla comunicazione. Intendiamo restare in ascolto di quanto è positivo e serve a costruire, senza farci maestri, ma discepoli saltanto.

L'idea iniziale di questo lavoro è venuta dal contributo di Renzo Fabris, che, all'inizio del Quaderno 11, presenta anche il programma (se vogliamo, ne costituisce il manifesto o il cartello). Rimandiamo a questa "introduzione".

Redazionalmente abbiamo collezionato del materiale che ci sembra utile a questo scopo. Abbiamo anche cercato e chiesto ancora altri contributi a maestri che ci seguono e ad amici con cui siamo in contatto. Il lavoro si sta ampliando. Gli spunti che offriamo ai

nostri lettori daranno origine a tre Quaderni, e si collocano nell'Età medioevale, Moderna e in quella Contemporanea, con contributi che spaziano in vari campi della storia del pensiero e della cultura.

Si tratta solo di "assaggi" (ciò è imposto dall'agilità dei Quaderni), nell'intenzione che essi siano uno stimolo a voler conoscere di più, a cercare oltre, ad allargare la conoscenza. Questi saggi sono quanto di originale abbiamo potuto produrre e raccogliere anzitutto a Torino, ma anche in un raggio più vasto, fra amici interessati al dialogo Ebraico-Cristiano. Tra essi ci sono dei giovani, che presentano le primizie delle loro ricerche: intendiamo incoraggiarli.

A tutti la nostra sentita gratitudine. Essa va anzitutto agli Autori (fra tutti ricordiamo il prof. Marco Morselli) che hanno aggiornato i loro contributi, o scritto direttamente per i Quaderni. Il nostro grazie si estende a Franco Segre (per la curatela; ha dovuto lasciare questo compito a causa di nuovi impegni), a Davide D'Amato (che ha sbobinato le registrazioni), a Carla Gribodo e Daniele Rey per la diffusione, a Sara Reichembach Disegni per l'amministrazione e la stampa...

Ricordiamo che le nostre risorse sono il nostro lavoro e la diffusione dei Quaderni. Siamo grati di ogni consiglio e suggerimento.

A tutti il grazie cordiale per la simpatia e la fiducia che ci incoraggiano nel lavoro.

STEFANO ROSSO
ROSSELLA TEDESCHI FUBINI

AUTORI

RENZO FABRIS – È stato tra i più primi e più competenti protagonisti in Italia del dialogo ebraico-cristiano. È stato il primo presidente sia del SIDIC sia della sezione italiana "Amici di Nevé Shalom". Ha attivamente collaborato a varie riviste: *Humanitas*, *Rassegna di teologia*, *Sefer* ecc. Di lui segnaliamo due lavori: postumi: *L'ulivo buono*, Morcelliana, Brescia 1995 e *Uno nella tua mano*, Qiqajon, Bose 1999.

ANNA FOA – Insegna storia moderna all'università di Roma "La Sapienza". Si occupa di storia della cultura nel Rinascimento. Tra i suoi scritti: *Ateismo e magia*, ed. dell'Ateneo, Roma 1980; *Il nuovo e il vecchio. L'insorgere della sifilide (1494-1530)*, in "Quaderni storici 19", 1984; *Giordano Bruno*, Il Mulino, Bologna 1998; *Ebrei in Europa: dalla Peste nera all'Emancipazione*, 2003; *Eretici, storie di streghe, ebrei e convertiti*, Il Mulino, Bologna 2004.

FABRIZIO LELLI – Ha collaborato all'A.E.C. di Firenze. Attualmente insegna lingua e letteratura ebraica all'Università del Salento (Lecce). Le sue ricerche s'incentrano, in particolar modo, su aspetti della produzione filosofica e cabalistica di autori ebrei attivi in Italia tra Medioevo e Rinascimento.

ELENA MARCANTE – Ricercatrice, musicista, ideatrice di spettacoli teatrali e musicali, ha lavorato a lungo in Europa, in America del Nord e a Cuba sui rapporti tra letteratura, musica, arte, cinema presentando conferenze e lezioni, concerti, registrazioni e messe in scena teatrali, corsi e seminari (in particolare presso l'University of British Columbia di Vancouver e l'Istituto Superior de Arte de l'Avana). Il suo studio sulla cultura e sulla musica ebraica in relazione ai suoi percorsi diasporici ha toccato vari momenti della cultura italiana tra Umanesimo, Rinascimento e primo Barocco, il teatro di parola e musicale tra Illuminismo e Risorgimento e i suoi rapporti con l'ebraismo, il Novecento poetico, filosofico e musicale europeo e americano.

ETTORE NACAMOLI – Laureato in chimica, ha fatto carriera presso un gruppo internazionale. È stato bibliotecario presso la Comunità ebraica di Torino. Ha organizzato per vari anni l'Università della Terza età di Torino, dov'è stato docente di storia e cultura ebraica.

INDICE

RENZO FABRIS

CONTRIBUTI DELL'EBRAISMO ALLA CULTURA OCCIDENTALE 1

1. L'incontro con l'ellenismo 5
2. L'incontro con l'islam 7
3. L'incontro con l'umanesimo rinascimentale 11
4. Incontro con il mondo moderno 14
5. Israele e la civiltà 23

ANNA FOA

LA SPECIFICITÀ DEL MONDO EBRAICO ITALIANO 29

1. Le comunità ebraiche italiane nell'alto Medio Evo 30
2. Gli ebrei alla fine del Medioevo 31
3. L'età dei ghetti 33
4. Fuori dal ghetto 35

FABRIZIO LELLI

LA CULTURA DEGLI EBREI IN ITALIA: IL PENSIERO

FILOSOFICO NELL'EPOCA MEDIEVALE E RINASCIMENTALE . 39

1. La ricerca fondata su basi razionali 39
2. La filosofia come elemento di dialogo 42
3. La letteratura mistica 43
4. A Roma, nel XIV secolo 44

FABRIZIO LELLI

LA CULTURA EBRAICA AL TEMPO

DI LORENZO IL MAGNIFICO 49

1. Rinnovamento promosso dagli studiosi umanisti 50
2. L'interesse degli umanisti per la saggezza ebraica 51
3. Yohanan Alemanno e gli umanisti fiorentini 52
4. Yehudà e David Messer Leon 55
5. Elia del Medigo 56

ETTORE NACAMOLI

TRADIZIONE MEDICA EBRAICA 59

1. Rabbini medici o medici rabbini? 59

2.	La medicina nella Bibbia. Malattie e rimedi.....	60
3.	Conoscenze anatomiche. Anatomia e embriologia.....	62
4.	Le scuole talmudiche e le loro norme mediche.....	64
5.	Medici ebrei in Europa.....	66
6.	Medici celebri.....	73
	Bibliografia.....	77

ETTORE NACAMULI

I PAPI E GLI EBREI ITALIANI.....	79
1. Nel Medioevo.....	80
2. Nell'Epoca Rinascimentale.....	82
3. Nel periodo di Controriforma.....	85
4. Medici e Archiatri.....	86
5. I tempi della Controriforma.....	86
6. Dalla Rivoluzione Francese alla fine dello Stato Pontificio.....	88
7. Il caso Mortara.....	90
Bibliografia.....	91

ETTORE NACAMULI

EBREI D'INGHILTERRA.....	93
1. Durante il Medioevo.....	93
2. Epoca dei Tudor.....	96
3. Gli Stuard e la prima comunità sefardita.....	97
4. La nuova comunità Askenazita.....	98
5. L'acquisizione della cittadinanza britannica.....	100
6. La grande immigrazione: 1881-1914.....	100
7. Attuale vita ebraica britannica.....	101
8. Ebrei inglesi celebri.....	103
Bibliografia.....	108

EMANUELA MARCANTE

SALOMONE ROSSI - SHLOMO ME-HA-ADUMIM: IL RITORNO A GERUSALEMME ATTRAVERSO LA MUSICA:.....	109
1. Mantova, la città-teatro di Vincenzo Gonzaga.....	111
2. Gli anni di formazione: la commedia degli ebrei e leone de' sommi.....	114
3. Il canto delle ninfe dal <i>Pastor Fido</i> al <i>Primo libro di madrigali</i>	117
4. Mantova, il mistico e il teatro.....	121
5. Esperimenti barocchi.....	125
6. <i>La Maddalena</i> di Giovan Battista Andreini.....	129
7. Il tempio musicale di Salomone Rossi.....	132
8. Giudizi su Salomone Rossi.....	140
Bibliografia essenziale.....	142

RENZO FABRIS

CONTRIBUTI DELL'EBRAISMO ALLA CULTURA OCCIDENTALE

Nell'introdurre il nostro tema, dobbiamo riconoscere che a un cristiano del nostro tempo, a primo acchito, non piace domandarsi quale sia il contributo dell'ebraismo alla civiltà occidentale. La domanda non sembra stimolante perché, da una parte, è diffuso un atteggiamento critico verso la nostra civiltà e la nostra cultura: una cultura e una civiltà che dopo la crisi politica dell'eurocentrismo, si sono rivelate relative ad una sola parte dell'umanità e si sono rivelate non poco compromesse nelle opere di violenza, d'alienazione e di sopraffazione che caratterizzano il nostro tempo. A molti cristiani non sembra possibile oggi un bilancio positivo della cultura occidentale: appare loro piuttosto lontano il tempo in cui lo spirito apologetico di certi predicatori si compiaceva dell'affermazione crociata che gli uomini moderni non possono non dirsi cristiani.

D'altra parte nel mondo cristiano è diffusa la convinzione che la fede intesa come rapporto dell'uomo con Dio, non si commisuri al maggiore o minore contributo recato alla vita culturale e sociale. Molti cristiani, oggi, rifiutano decisamente la vecchia concezione della religione come supporto dell'ordine civile e tendono polemicamente a sottolineare la loro estraneità al mondo delle istituzioni ufficiali sociali.

Stando così le cose, è facile che il cristiano confonda il proprio disagio di fronte alle attuali strutture civili e il proprio proposito di prendere le distanze da una certa cultura contemporanea al fine di testimoniare un messaggio che vada oltre le strutture e le culture particolari, con il disagio e il proposito che, secondo lui, dovrebbe sentire ogni uomo di fede appartenente ad una religione, non importa se cristiana o non cristiana, verso il mondo d'oggi e la cultura d'oggi. Si noti che questa identificazione dell'*animus* cristiano con quello ebraico, può nascere da un vero senso di rispetto nei confronti dell'ebraismo, dalla convinzione che, al pari del cristiano, anche l'ebreo non voglia "sporcarsi le mani"

con il mondo. Questa identificazione tuttavia non è lecita perché, a parte l'opinabilità di un discorso critico sulla cultura odierna, cristiani ed ebrei hanno un'idea diversa della religione.

Mentre il cristiano, generalmente, intende la religione come una realtà spirituale che si compromette sì con le cose del mondo, ma che tuttavia riguarda in modo prevalente le anime degli uomini e il loro destino ultraterreno, l'ebreo intende l'ebraismo come un certo modo di vivere di tutto un popolo che si distingue dagli altri per una cultura in cui permane l'idea di un rapporto particolare con Dio. Noi non diciamo che quella cristiana da noi indicata, sia l'idea che si evince dall'insegnamento autentico del Nuovo Testamento, ma diciamo solamente che è largamente diffusa. Per l'ebreo invece Israele è una religione che si confonde con l'esperienza passata e presente di tutto un popolo, e "popolo" e "religione" sono per lui due diversi aspetti di un'unica entità collocata nel punto di convergenza di quelli che il cristiano chiama "piano spirituale" e "piano temporale" dell'umana attività. In un certo senso, possiamo dire che l'ebraismo non è una religione dello spirito, perché, come diceva acutamente un grande cristiano ortodosso, Vladimir Soloviev alcune decine d'anni fa, «la storia religiosa degli ebrei è volta a preparare al Dio d'Israele non solo delle anime sante, ma anche dei corpi santi»¹. È bene notare che

«il positivismo religioso degli ebrei, proviene non da miscredenza, ma da eccesso di fede assetata di adempimento, non da debolezza, ma da forza e potenza di spirito, che non teme contaminazione da parte della materia, anzi la purifica e se ne serve per i suoi fini»².

Per una religione come l'ebraica, che s'identifica con il destino di una comunità storica, il problema del rapporto con la civiltà e la cultura occidentali è, per forza di cose, diverso da quello che il cristiano avverte nei confronti della sua religione. L'influenza d'Israele sulla cultura e sulla civiltà, se Israele è libero di esprimersi congenialmente, è, diciamo così, un fatto naturale, scontato, dato che la religione riguarda nella stessa misura la realtà spirituale e temporale. E, infatti, Israele, fin dai tempi biblici, fino dalle prime esperienze di contatto con gli altri popoli ha contribuito all'incivilimento dell'umanità con il pensiero e con le opere. Si può addirittura risalire all'epoca in cui Israele era ancora in gestazione in Egitto, all'epoca in cui non era ancora nato come popolo dotato di una propria identità. A noi sembra che si possa riandare alla

¹ SOLOVIEV V.S., *L'ebraismo e il problema cristiano*, Guanda Ed., Firenze 1944, p. 52.

² SOLOVIEV V.S., *op. cit.*, p. 53.

vicenda di Giuseppe, figlio di Giacobbe, per riconoscere l'attitudine originaria degli ebrei verso lo sviluppo della civiltà umana.

Giuseppe, grazie al fatto che «il Signore era con lui e che il Signore faceva riuscire nelle sue mani quanto egli faceva» (*Genesi* 39,3), fu nominato ministro prima di Putifar, poi del Faraone, e per ambedue lavorò lealmente, procurando benessere e prestigio. Giuseppe è la figura dell'ebreo che vive tra la gente straniera, da cui si distingue per il rigore della morale personale (ricordiamo l'episodio della moglie di Putifar) e per la lucidità della coscienza (ricordiamo l'esperienza dell'interpretazione dei sogni). Giuseppe però è l'ebreo che in Egitto non si assimila alla popolazione locale e che, pensando al ritorno nella terra dove riposano i padri, ottiene dai fratelli la promessa che quando essi se ne andranno, porteranno con loro le sue ossa (*Genesi* 47,30).

«Si tratta - dice un moderno commentatore ebreo della vicenda di Giuseppe che si rifà ad una lunga tradizione ebraica dell'esilio - di vivere in mezzo alle nazioni, ma di non confondersi con loro. Si tratta d'integrare l'essenziale della loro anima, delle loro idee, di ciò che fa la loro civiltà, operando con cura una scelta, e trascurare tutto ciò che, in quelle civiltà, contiene un germe di decadenza e di morte»³.

Certamente questa operazione è rischiosa: non per caso le dieci tribù raccolte attorno a quella d'Efraim, uno dei figli di Giuseppe, hanno finito per perdersi tra gli altri popoli.

Per gli ebrei impegnati a vivere e lavorare con i gentili, ed esposti al pericolo dell'assimilazione e quindi della scomparsa, la tradizione ha elaborato una particolare visione messianica. Vi sono, si dice, due messia, dei quali uno, figlio di Giuseppe, precede e prepara la strada all'altro, figlio di Giuda; l'uno per gli ebrei sparsi nel mondo, l'altro per gli ebrei raccolti in comunità.

La Bibbia accenna anche ad altre esperienze d'integrazione degli ebrei con altri popoli. Nel libro di Ester, per esempio, è ricordato il caso di Mardocheo, «uomo eminente e addetto alla corte del re» (*Ester* 1,1) in Persia: «era potente nella casa del re e la sua fama si spargeva in ogni provincia tanto che quell'uomo, Mardocheo, diventava sempre più potente» (*Ester* 9,4).

Per Giuseppe in Egitto, per Mardocheo in Persia, per gli ebrei del nostro mondo occidentale, l'operazione da compiere è quella di sempre, di fare cioè convivere due culture, quella loro e quella locale, di fare partecipare l'una allo sviluppo dell'altra. Per gli ebrei non è possibile pensare di evitare i rischi dell'operazione

³ BLOKOR G., *Joseph ou l'anti-ghetto*, «Les Nouveaux Cahiers», n. 8, p. 18.

perché l'ebraismo consiste proprio in questa operazione e la sua sopravvivenza dipende dal modo in cui il problema è risolto.

Poiché la cultura e la civiltà occidentali alle quali noi ci volgiamo con particolare attenzione in questo nostro studio, si vantano d'aver ricevuto i loro valori fondamentali dall'antico mondo greco e romano e di averli filtrati in un processo plurisecolare, e poiché, d'altra parte, l'Occidente ha avuto sempre dei contatti con gli ebrei, per individuare le radici ebraiche della civiltà occidentale contemporanea noi dovremmo ripercorrere tutta la storia dell'Occidente degli ultimi venti secoli. Poiché ciò è manifestamente impossibile, cercheremo dapprima di passare in rassegna velocemente alcuni momenti storici durante i quali si è realizzato l'incontro tra la cultura occidentale *in fieri* e l'ebraismo - gli incontri con l'ellenismo, con l'islam e con l'umanesimo rinascimentale italiano - e, secondariamente, ci soffermeremo più a lungo sul contributo dell'ebraismo alla cultura occidentale moderna. Non intendiamo attardarci invece su ciò che dovrebbe essere ovvio e cioè sull'influenza esercitata dall'ebraismo tramite il cristianesimo, dal momento che il giudaismo ha nutrito di esperienze, di fede e di attese il cristianesimo, e che questi ha grandemente contribuito allo sviluppo della civiltà occidentale. Non è possibile nemmeno pensare di sfiorare altri poderosi temi sui quali per altro non mancano dei buoni lavori, come per esempio, l'influenza della Bibbia nel mondo occidentale, o l'influenza del concetto biblico del lavoro, o il valore del riposo sabbatico, quello che è stato definito il più grande dono recato dall'ebraismo al mondo.

Finché parleremo del contributo dell'ebraismo, precisiamo fin d'ora che con tale espressione noi intendiamo il contributo relativo ai valori propri della cultura ebraica (non diciamo "originaria", perché la cultura ebraica ha avuto un processo di sviluppo e di crescita dall'antichità sino ai tempi nostri) o quello connesso alla partecipazione ebraica alla vita sociale derivante dalla condizione specifica degli ebrei in un certo tempo. Non consideriamo invece come contributo dell'ebraismo quello che è derivato da singoli ebrei per circostanze individuali contingenti, non aventi alcun rapporto con la cultura ebraica, intesa questa nel suo più ampio significato sociologico e filosofico.

Avvertiamo inoltre che in questa ricerca, noi terremo ben fermo il principio di ricercare *anzitutto* nella storia la spiegazione dei fatti riguardanti gli ebrei di un certo tempo. Pensiamo infatti che sia metodologicamente corretto ripetere con Marx che «il giudaismo si sia conservato non già malgrado la storia, bensì per

la storia⁴, anche se, poi, la storia, una volta percorsa in lungo e in largo si riveli incapace di fornire una esauriente spiegazione della vocazione più profonda d'Israele. Israele è come un iceberg, una realtà che emerge solo in parte nella storia e che quindi solo in parte è esplorabile, ma non è lecito volgere l'attenzione alla sua parte sottostante, quella più profonda, se non dopo avere terminato l'esplorazione storica. In altre parole, alla teologia d'Israele - se appunto, è questa la parte più profonda di un'indagine avente per tema Israele - si arriva attraverso la storia d'Israele: e ciò al fine di evitare tutti quegli inutili neologismi che la scoperta di un piccolo fatto storico rende, a volte, assolutamente vani e ridicoli.

1. L'incontro con l'ellenismo

Si è soliti ricordare il contrasto tra l'ebraismo e l'ellenismo e cioè l'opposizione degli ebrei alla civiltà greca diffusa nel mondo asiatico e mediterraneo dopo le conquiste di Alessandro il Macedone. A riassumere questa contrapposizione si citano, da una parte, le vicende che hanno dato origine alla festa ebraica di Chanukah - la consacrazione del tempio di Gerusalemme dopo la vittoria contro diversi eserciti sirii di Giuda detto il Maccabeo nel 165 av.C. (*1 Mac* 6,59) - e, d'altra parte, le orribili "scoperte" dell'antisemitismo greco, come l'accusa rivolta agli ebrei di uccidere per ragioni rituali un giovane straniero (Democrito) e di adorare una testa d'asino (Mnaseo di Patara).

Volendo esaminare i fatti da vicino, si scopre che il rapporto tra ebraismo ed ellenismo è stato più complesso di una semplice contrapposizione. Il primo incontro degli ebrei con Alessandro probabilmente è stato cordiale. Gli ebrei furono chiamati insieme ad altri gruppi a fondare in Egitto la città di Alessandria, dove, al tempo di Filone, erano più di centomila. Ad Alessandria godettero di una larga autonomia giudiziaria, amministrativa e religiosa e parteciparono attivamente a tutte le attività locali. Per altro gli stranieri che vennero a contatto con gli ebrei della Giudea e che scandalizzarono questi ultimi con il loro comportamento, non sembra che siano stati i migliori rappresentanti della Grecia; inoltre, secondo Jules Isaac, bisogna che lo storico giunga al

⁴ MARX K., «Sulla questione ebraica, II» in *Opere Scelte di Karl Marx e Friedrich Engels*, Ed. Riunite, Roma, 1966, p. 106.

primo secolo a.C. perché possa parlare propriamente di un antisemitismo greco-alessandrino⁵.

Anche se precedentemente vi dovrebbero essere stati altri contatti, è verso il II secolo a.C. che si hanno degli importanti scambi tra il pensiero greco e quello ebraico. A cavallo del III e II secolo, si ha infatti la famosa traduzione della Bibbia, detta dei Settanta, «una impresa grandiosa, una delle più decisive nella storia dello spirito umano» come ha detto Giuseppe Ricciotti⁶. La traduzione probabilmente era stata preordinata per quegli ebrei alessandrini che, a motivo del loro lungo stanziamento in Egitto, non conoscevano più l'ebraico e non potevano quindi leggere le Scritture; è stata quella però la prima occasione perché i pagani venissero a contatto pienamente con il monoteismo. Filosofi come Celso, Porfirio e l'autore del trattato *De Sublime* hanno discusso alcuni passi della Bibbia dei Settanta.

«La traduzione dei Settanta, le opere di un filosofo come Aristobulo e gli oracoli sibillini ebraici - ha scritto A. Chouraqui - largamente diffusi negli ambienti ellenistici, dovevano aiutare l'incontro della saggezza d'Israele con il pensiero ellenistico (stoicismo, gnosticismo e platonismo) i cui echi si possono trovare se non nella Bibbia stessa, particolarmente nel libro dell'Ecclesiaste, per lo meno negli scritti come il libro dei Maccabei o, meglio, la Saggezza di Salomone»⁷.

Ricordiamo che ad un certo momento tra gli ebrei egiziani si è diffusa una leggenda che sottolineava il carattere miracoloso della traduzione della Bibbia e che per commemorare quest'ultima fu decretata persino una festa con pellegrinaggio a cui partecipavano i pagani e gli ebrei. Ancor oggi la Bibbia dei Settanta serve come testo ecclesiastico per i Greci, gli Slavi ortodossi, gli Armeni, i Georgiani e i Copti.

È Filone d'Alessandria, un ebreo osservante dei precetti religiosi, che nel I secolo d.C. tenta per primo, come filosofo, di operare una sintesi tra la rivelazione biblica e la ragione, tra Mosè e Platone. Non si può dire che l'ebraismo ne abbia conservato un grande ricordo, perché il desiderio spasmodico di mantenere intatta la tradizione degli avi durante la successiva lunga epoca delle persecuzioni antiebraiche, ha suggerito agli ebrei di non rifarsi al tentativo di Filone. Resta però sempre il fatto che, come ha detto il Lehrmann, «il giudaismo alessandrino, grazie all'opera filosofica di Filone e alla traduzione classica della Bibbia nella versione dei

⁵ ISAAC J., *Genèse de l'antisémitisme: Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris 1960, pp. 74 e 93.

⁶ RICCIOTTI G., *Storia d'Israele*, vol. II, Studium, Roma 1948, pp. 238-240.

⁷ CHOURAQUI A., *La pensée juive*, P.U.F., Paris 1965, p. 59.

Settanta, occupa un posto nella storia del pensiero universale»⁸. Un posto, aggiungiamo noi, che la diaspora ebraica sulle coste del Mediterraneo, del Mare Nero e dell'Egeo evidenzia nel suo giusto valore. È infatti durante l'età ellenistica che gli ebrei si disperdono in Occidente, fuori dalla Palestina (in tutto il Medio Oriente si erano già dispersi prima), segnalandosi non solo per la loro intraprendenza commerciale, per la loro laboriosità contadina ed artigiana, ma anche per la loro convinzione religiosa che attirava all'ebraismo molti gentili. Si calcola che in tutto l'Impero romano e al di là di esso fossero sparsi circa quattro milioni di ebrei di cui solo la metà risiedesse nelle provincie della Siria: «gli ebrei - dice lo storico Cecil Roth - erano un piccolo popolo, ma l'ebraismo era già una religione universale»⁹.

Anche dopo il tramonto dell'ellenismo, l'ebraismo continuerà un suo dialogo con il pensiero greco, ma ciò avverrà in circostanze storiche completamente nuove, quelle suscitate dalla conquista musulmana. Allora però, per l'ebraismo, avrà un ruolo determinante la presenza di un altro interlocutore, l'islam appunto. È interessante tuttavia osservare, prima ancora di passare a questo incontro con l'islam, che il contatto dell'ebraismo con l'ellenismo sembra in qualche modo prolungarsi ancora oggi: ne sarebbe un segno, seppur piccolo, l'ammirazione di Ben Gurion, il noto statista israeliano, per Platone, e la sua determinazione di conoscere direttamente il grande filosofo greco, apprendendo in tarda età, la lingua in cui è stata scritta la *Repubblica*.

2. L'incontro con l'islam

Ai giorni nostri, quando cioè l'incontro tra ebrei e arabi appare difficile anche se tanto necessario, per la pace del mondo, oltre che per quella delle parti in conflitto nel Medio Oriente, non è strano evocare il grande momento storico dell'incontro dell'ebraismo con l'islam che ebbe il suo apogeo nei secoli X, XI e XII? Oggi, davanti a noi, ebrei ed arabi si disistimano reciprocamente, mentre, un tempo, gli uni verso gli altri nutrivano rispetto e stima: la storia ha degli esiti che, a distanza di tempo, in circostanze diverse, ci sembrano quasi impossibili! Non ci resta che consolarci pensando che tra l'ebraismo e l'islam non vi devono essere oggi delle preclusioni assolute e insuperabili, se nel passato vi è stato tra loro un incontro che, anche se spogliato delle

⁸ LEHRMANN CH., *L'élément juif dans la pensée européenne*, Ed. Chant Nouveau, Paris et Ed. Migdal, Genève, p. 45.

⁹ ROTH C., *Storia del popolo ebraico*, Silva, Milano 1962, p. 143.

esagerazioni di certi storici, è stato indubbiamente fruttuoso per ambedue le parti.

Che sino dal suo sorgere l'islam abbia conosciuto l'ebraismo, è noto a tutti. Si può anzi affermare più rigorosamente da un punto di vista storico, che l'islam è derivato da Israele: una derivazione, questa, che per alcuni studiosi arabi ed ebrei dei giorni nostri, è una specie di originaria contrapposizione risalente alla Bibbia, che parla del rapporto tra Ismaele e Israele, i due figli di Abraham.

La realtà è che nel quadro del vasto impero musulmano che si è esteso in tutta l'Africa settentrionale e nell'Asia occidentale e centrale - quello che fu chiamato *Mamlakat-al-Islam*, il Regno dell'Islam - gli ebrei hanno trovato, insieme alla riunificazione sotto una unica autorità politica delle loro comunità una volta facenti parte dell'Impero persiano e dell'Impero romano d'Occidente, hanno trovato, dicevamo, delle condizioni favorevoli per un loro inserimento attivo nella vita sociale del tempo, e per fare una specie d'esame di coscienza che ha dato, come dice il Chouraqui, nel IX e X secolo «uno slancio nuovo al pensiero ebraico che, per la prima volta, (ha dovuto) uscire dal suo splendido isolamento del tempo della Bibbia e del *Talmud*, per confrontare le sue credenze fondamentali con quelle del mondo intellettuale greco-romano e arabo-cristiano»¹⁰.

È da notare subito che le nuove condizioni storiche hanno sì favorito una collaborazione ebraica con l'islam, ma che questa collaborazione più che fornire un contributo specificatamente nazionale all'Islam, ha determinato una simbiosi giudeo-araba perché gli elementi culturali propri di ciascuna delle due civiltà hanno arricchito la vita spirituale autonoma dell'altra. Poiché, come è stato osservato, l'islam era della stessa matrice orientale dell'ebraismo, «era della stessa carne e delle stesse ossa», l'ebraismo si è disposto ad attingere non pochi elementi culturali dalla civiltà musulmana pur badando di preservare la sua identità, e nello stesso tempo ha offerto tutto ciò che poteva all'islam.

È noto che l'incontro con l'islam ha raggiunto la sua più alta espressione in Spagna, in quella che è stata definita l'*età d'oro*, la più bella realizzazione del genio ebraico e dello spirito semitico dall'età biblica. È in quel tempo che la cosiddetta rivoluzione borghese dell'islam ha accelerato la trasformazione degli ebrei, popolo sin'allora dedito prevalentemente ai mestieri manuali (l'agricoltura, alcune attività artigianali come la tintoria

¹⁰ CHOURAQUI A., *op. cit.*, p. 64.

probabilmente per la conoscenza di certe tecniche segrete, ecc.), in un popolo dedito in gran parte al commercio e agli affari. Ricordiamo una curiosità: proprio nell'esercizio dell'attività commerciale, lo spirito organizzativo degli ebrei ha creato quella figura del rappresentante locale dei mercanti che sembra sia stato il precursore dei Consoli veneziani e genovesi e dei moderni rappresentanti diplomatici.

Nella Spagna dei secoli X, XI e XII lo spirito di tolleranza e di vicendevole rispetto hanno ricevuto il massimo riconoscimento pratico nelle relazioni tra ebrei e musulmani. Agli ebrei che già, altrove, nell'islam avevano svolto pubblici incarichi – è nel X secolo che un ebreo convertito Jacob Ibn Killis, diviene il vizir del primo Califfo fatimita del Cairo, a cui si deve, secondo alcune tradizioni, la fondazione dell'Università di Al-Azhar – sono allora conferiti alti onori: Hasdai Ibn Shaprut fu un impareggiabile diplomatico e Samuele Ibn Nagdela fu vizir del re di Granada. Gli ebrei spiccano in Spagna anche come medici. È stato detto che «se gli arabi hanno sviluppato l'arte medica, gli ebrei ne hanno fatto una scienza applicata e l'hanno trasmessa all'Europa»¹¹. Dell'impegno degli ebrei nella medicina, diremo meglio più avanti. Spiccano per le loro conoscenze matematiche: si devono a loro, tra l'altro, le regole della moltiplicazione, l'invenzione dello zero nella formulazione del sistema decimale e per risolvere le operazioni aritmetiche, gli esercizi di estrazione della radice quadrata e delle equazioni di secondo grado. Parleremo più a lungo a proposito dell'Epoca moderna, dell'attitudine ebraica al ragionamento astratto. Spiccano per la poesia e per la novellistica: furono essi che si erano educati sui racconti del *Talmud*, a trasmettere all'Occidente e specie ad alcuni paesi europei come la Francia, la ricca novellistica indiana, persiana ed araba.

È attraverso questi politici, questi commercianti, questi matematici e questi poeti che l'ebraismo sefardita dà il suo contributo alla civiltà musulmana e al processo d'incivilimento dell'umanità. Direttamente verso la cultura occidentale, l'ebraismo sefardita ha invece due altri titoli di merito. Per un verso ha trasmesso i tesori culturali recuperati dalla cultura greca; per un altro, sempre svolgendo un'opera di trasmissione, questa volta però, ad un livello più elevato, ha offerto all'Occidente una geniale rielaborazione del pensiero greco ed arabo.

Quanto alla prima attività, si ricordi che gli arabi, a partire dal IX secolo, hanno intrapreso un colossale lavoro di traduzione in

¹¹ LEHRMANN CH., *op. cit.*, p. 37.

arabo della filosofia greca: sul deposito culturale accumulato dagli arabi, hanno lavorato poi gli ebrei che conoscevano l'arabo. Alla fine del XII secolo arabi ed ebrei avevano già finito di trasmettere all'Europa gli inestimabili tesori della scienza e della filosofia greche. A quel tempo, alcune scuole ebraiche di traduttori erano molto famose: collegandole, si può oggi ricostruire una specie di carta geografica del flusso delle comunicazioni culturali ebraiche dalle terre sottoposte all'islam verso l'Europa. Il poliglottismo degli ebrei, in certe circostanze, ha letteralmente salvato i testi del sapere: il Lehrmann ricorda che allorché, verso la fine dell'*età dell'oro*, gli Almohadi perseguitarono la scienza e si misero a bruciare tutti i libri, gli ebrei fecero una cosa molto semplice per proteggere le lettere, trascrissero cioè gli scritti arabi in caratteri ebraici.

Quanto alla seconda attività, oggi si riconosce e si distingue un neoplatonismo ebraico, un aristotelismo ebraico e una reazione antiaristotelica ebraica. L'esempio più illustre di una altissima forma di mediazione tra le diverse culture del tempo che è anche una originale elaborazione filosofica, è offerto da Maimonide che, riprendendo l'insegnamento di Aristotele alla luce della tradizione ebraica, ha creato un sistema filosofico d'incomparabile valore per la cultura occidentale. È inutile ricordare che le idee dei filosofi arabo-ebrei hanno dato un grande contributo particolarmente alla filosofia scolastica cristiana. Questo contributo, a volte, fu palese - Tommaso d'Aquino stimò moltissimo Maimonide soprattutto per la sua *Guida dei perplessi*, e con lui intavolò un "dialogo virtuale" - e a volte invece fu nascosto. Per molti secoli si è stati incerti a riconoscere chi fosse quel Avencenbrol o Avicebron, autore della *Fons vitæ* che tanto interessava i tomisti e gli scotisti. Noi sappiamo ora che Avicebron era lo stesso filosofo ebreo Ibn Gabirol, e ci sembra significativo che, una volta, si potesse pensare, al pari di Guillaume d'Auvergne, che egli fosse o arabo o cristiano, perché, in realtà, gli ebrei erano allora i mediatori spirituali tra il mondo arabo e il mondo cristiano.

Come è noto, la luminosa epoca storica dell'ebraismo sefardita è terminata quando i re cristiani, una volta espulsi dalla Spagna i musulmani, decisero di annientare la comunità ebraica prima mediante la persecuzione e gli *autodafé* dell'Inquisizione, e poi mediante l'espulsione dal paese. La Spagna però, nel cui spirito l'ebraismo era penetrato tanto intensamente da lasciarvi una impronta indelebile (con una certa estrosità, ma non senza suggestivi motivi, si è potuto scrivere recentemente che lo stesso campione spagnolo, Don Chisciotte, sia un personaggio

tipicamente ebraico; sicuramente d'origine ebraica sono stati alcuni grandi spiriti religiosi spagnoli, come Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce, non poteva non soffrire della separazione dai suoi ebrei. E infatti con l'espulsione degli ebrei ha avuto inizio storicamente la decadenza della Spagna.

3. L'incontro con l'Umanesimo rinascimentale

Dal mondo musulmano passiamo ora a quello cristiano. In questo mondo, che in passato non ha brillato per la capacità di comprendere l'ebraismo, vi è stato un momento in cui l'ebraismo e la cultura occidentale si sono incontrati felicemente, realizzando una interazione che ha dato dei risultati di straordinario valore per la civiltà. È stato il momento del Rinascimento che nel nostro paese ha raggiunto il massimo splendore nel XV secolo. Durante quel periodo l'ebraismo, secondo Cecil Roth, ha dato un contributo essenziale, senza che tuttavia gli ebrei italiani dal contatto con i gentili riportassero alcun effetto corrosivo per la loro vita spirituale¹².

A rappresentare la vicenda degli ebrei in Italia, vale citare il caso di Jehudà Abrabanel, meglio conosciuto come Leone Ebreo. Questi, dopo essere stato espulso dalla Spagna insieme al padre, il grande Isaac Abrabanel, è vissuto a Napoli, Genova, Venezia e Roma in stretti rapporti con i maggiori esponenti della cultura italiana del tempo, e ha scritto i *Dialoghi d'Amore*, un'opera filosofica che è stata considerata in Europa nel secolo XVI una tra le più importanti nel suo genere. Gli ebrei in Italia non sono mai stati molti come in altri paesi, ma la vicinanza al centro della cultura e della religione europee ha conferito alle loro attività un significato di gran lunga superiore al loro numero. Durante il Rinascimento approfittarono sicuramente di circostanze storiche particolari come il frazionamento politico della penisola che lasciò sempre aperta la possibilità di uno scampo nel caso di una persecuzione; la benevolenza dei Papi che non poteva non avere una certa influenza tra i Signori cristiani della Penisola, e lo spirito colto e brillante delle corti signorili. Queste favorevoli condizioni perdurarono sino all'agitato periodo storico della Riforma e della Controriforma.

Gli ebrei italiani che sino al XIV secolo erano conosciuti solo come prestatori di denaro; con lo sviluppo delle corti signorili dell'Italia centro-settentrionale divennero dei veri finanzieri, molto

¹² ROTH C., *The Jews in the Renaissance*, Harper and Row, New York 1965, pp. XI-XII.

spesso legati d'amicizia con i maggiorenti locali - si pensi all'amicizia che durò alcune generazioni, tra la famiglia dei Volterra di Firenze e quella dei Medici, o all'influenza degli ebrei di Mantova presso la corte dei Gonzaga - munifici verso gli artisti e i letterati - si pensi alla famiglia dei Da Pisa. Si trattava di gente dallo spirito vivace e raffinato anche nelle maniere. Può essere considerato non casuale e comunque significativo che sia stato proprio un ebreo, agli inizi del Quattrocento, ad usare per primo, o tra i primi, il fazzoletto, un indumento il cui uso diventerà generale tra le dame aristocratiche di Venezia solo nel Cinquecento. È interessante ricordare che il fazzoletto era usato, secondo quanto apprendiamo da una delle prime testimonianze storiche su di esso, in una Sinagoga da parte di un rabbino, molto probabilmente per ragioni igieniche.

Gli ebrei del Rinascimento però non erano solamente dei finanziari, bensì anche dei filosofi, dei medici, dei traduttori e degli artisti, oltre che, naturalmente, degli artigiani e commercianti. La considerazione di cui alcuni di loro godevano, era molto alta: si veda il caso di quell'Elia del Medigo di Creta che nel Quattrocento era considerato il più eminente commentatore dell'aristotelismo e fu chiamato presso l'Università di Padova per arbitrare una disputa filosofica. Fu lui che insegnò la dottrina di Aristotele e insieme quella della Gabbala, nella città di Firenze, a Pico della Mirandola e a Marsilio Ficino.

Come accadeva per molti altri ebrei noti per la loro attività intellettuale, il filosofo Elia del Medigo era anche un medico apprezzato. In realtà, nella medicina il contributo ebraico all'incivilimento dell'umanità, è stato sempre grandissimo. Ciò non è accaduto casualmente se si pensa che, un tempo, gli ebrei sono stati favoriti dalla possibilità di consultare nell'originale i grandi trattati arabi e, secondariamente, che alla medicina gli ebrei sono stati sospinti dalle loro stesse norme rituali che, imponendo alcuni principi igienici, esigevano anche una esatta conoscenza del corpo umano. Si è giustamente ricordato, a tale proposito, che per la Bibbia purità morale e purità fisica non andavano disgiunte. A tutto ciò si aggiunga che la professione medica poteva essere trasmessa di padre in figlio insieme a quel formidabile strumento di lavoro e di sapere che era la biblioteca medica familiare, che rappresentava, anche, una volta, una vera ricchezza. Lo storico Milano ha detto che «il diploma di medico costituiva quasi il blasone dell'aristocrazia intellettuale ebraica, blasone che si

cercava di trasmettere ereditariamente»¹³. I Concili cristiani, come già, una volta, le leggi musulmane (ma anche certi ebrei, rovesciata la situazione, si sono posti sulla stessa linea di pensiero verso i gentili!) avevano un bel dire che nessun ebreo potesse curare un cristiano o potesse essere nominato “medico pubblico”, ma anche i papi, i re e i principi preferivano avere un medico ebreo, quando si trattava di curare loro stessi. A Roma, per esempio, Elia di Sabato Beer da Fermo è stato medico dei papi Innocenzo VII, Martino V, Eugenio IV, del duca Filippo Maria Visconti ed è stato chiamato a un consulto dal re Enrico IV d'Inghilterra. Nello studio della medicina le opere dei medici ebrei facevano testo e perfino le università erano eccezionalmente aperte per loro. Costituisce ancora oggi una delle maggiori testimonianze dello stato della medicina del tempo, l'opera *Curationum medicinalium centuria* di Amato Lusitano, pubblicata ad Ancona nel XVI secolo.

L'interesse per le attività speculative - la filosofia, la medicina, le traduzioni da altre lingue, ecc. - non poteva non favorire l'attenzione degli ebrei verso il nuovo mezzo di comunicazione costituito dalla stampa. Verso l'attività di trascrizione dei testi biblici e della letteratura tradizionale era sempre andata tutta la reverenza degli ebrei: il Milano ha scritto che loro la copiatura era «una specie di esercizio spirituale»¹⁴. Nel Quattrocento questa reverenza si trasformò in curiosità verso una nuova tecnica, in impegno operativo e gusto d'esercitare la cosiddetta «arte di scrivere con molte penne», o «arte di scrivere artificialmente». Risale al 1454 e cioè a dieci anni prima della Bibbia di Gutenberg, un documento notarile che fa menzione di un ebreo di Avignone, certo David di Caderusse, che faceva degli esperimenti di stampa ed è indubbio che gli ebrei sono stati i pionieri della stampa in Africa, in Asia (eccezione fatta della Cina) e in alcuni paesi d'Europa, tra i quali il Portogallo e l'Italia. Nel 1475 appaiono contemporaneamente in Italia i primi due libri ebraici a stampa datati con precisione: escono da una stamperia di Piove di Sacco, vicino Padova, e da un'altra di Reggio Calabria. Dei 113 incunaboli ebraici conosciuti, non meno di 93 sono stati stampati in Italia. Non si pensi però che gli ebrei si siano limitati a stampare dei testi ebraici: è infatti del 1477 la stampa, a Napoli, ad opera di ebrei, della *Divina Commedia* in un'edizione che è considerata migliore di tutte quelle che l'hanno preceduta. A

¹³ MILANO A., *Storia degli ebrei d'Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 626-627.

¹⁴ *Ibid.*, p. 636.

rappresentare il contributo ebraico alla stampa e alla pubblicazione dei libri in questo periodo, basta fare il nome di Soncino, una famiglia che nella seconda metà del Quattrocento si era stabilita nei pressi di Cremona e divenne famosa per la passione e il gusto raffinato con cui curava la stampa.

L'ebraismo del Rinascimento italiano vanta un contributo primario alla cultura in altri settori, oltre che in quelli ricordati. Per quanto riguarda lo studio della geografia, si pensi ad Abraham Farissol e alla sua *Epistola sulle vie del mondo*, un trattato geografico e cosmografico tra i più consultati a quel tempo. Per quanto riguarda lo studio dell'arte scenica, della musica e della danza, si ricordi che fu opera di ebrei la prima trattazione scientifica dell'argomento intitolata *Dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche* della metà del Cinquecento. Si è osservato che sia nello studio della geografia che in quello delle arti sceniche, gli ebrei avvertivano degli stimoli particolari: l'ebreo del Quattrocento che si appassionava alla geografia, ravvivava la speranza di chiarire il mistero della scomparsa delle dieci tribù d'Israele, che risaliva al tempo dei re d'Assiria; l'ebreo che si appassionava al teatro e alla danza, coglieva l'occasione d'assecondare pubblicamente quello spirito di celebrazione e recitazione che in passato si era espresso nel popolo ebraico.

Il Rinascimento purtroppo è stato solamente una parentesi felice, poiché dopo alcuni decenni gli ebrei hanno perduto quella libertà e quella considerazione pubblica che avevano reso possibile una loro reale partecipazione al processo d'incivilimento del mondo occidentale. I frutti spirituali dell'incontro rinascimentale però, a parte ciò che fu immediatamente integrato nel patrimonio della cultura occidentale *in fieri*, non sono stati perduti del tutto se si fa caso al fatto che la gente del nostro paese ha conservato di quegli anni luminosi un ricordo che, sfumato e "sedimentato" con il tempo, si è tradotto poi in un istintivo atteggiamento di simpatia e di tolleranza verso gli ebrei, nel convincimento che la cultura ebraica e la nostra potessero ben convivere e integrarsi reciprocamente, atteggiamento e convincimento che non sono venuti meno neppure nei tempi difficili a noi vicini, quando da qualcuno si è cercato di scavare tra gli ebrei e gli italiani il solco del pregiudizio razziale.

4. Incontro con il mondo moderno

Per ritrovare quelle condizioni favorevoli al dialogo e alla partecipazione degli ebrei alla vita sociale e culturale del mondo occidentale, bisogna saltare dal Rinascimento italiano alle soglie

dell'Epoca moderna. È indubbio che la società moderna occidentale, quella che si caratterizza – diciamo sommariamente – per la grande accumulazione finanziaria, per la produzione industriale, per la ricerca scientifica, per lo sviluppo della tecnica, per la diffusione dei mezzi di comunicazione e per un regime politico-sociale aperto alla partecipazione delle masse popolari, ha ricevuto un formidabile contributo da parte degli ebrei. È stato detto addirittura che l'Età moderna ha i suoi numi tutelari nella triade ebraica di Marx, Freud e Einstein che rappresenta, appunto, l'apporto fondamentale degli ebrei alla cultura occidentale. Bisogna subito aggiungere però che mai come nell'Epoca moderna il contributo ebraico alla civiltà è stato contestato da parte dell'antisemitismo. L'età nostra infatti può vantare il triste primato della persecuzione scientifica degli ebrei e di una furibonda campagna propagandistica mirante ad accusare l'ebraismo d'essere parassitario, d'essere la causa profonda della decadenza moderna. Proprio per controbattere questi tristi primati, nel XX secolo non sono mancati i tentativi di fare degli inventari, di fare il punto sul contributo ebraico alla civiltà occidentale.

È un sintomo di una certa evoluzione degli animi che queste ricerche, mentre una volta, sino a trent'anni fa, erano condotte prevalentemente dagli ebrei ed erano nutrite dall'ansia di ottenere un riconoscimento che fosse anche la legittimazione di uno stato definitivo di partecipazione alla società occidentale – si pensi ad opere come *Germanesimo ed Ebraismo* di Hermann Cohen -, oggi che gli ebrei hanno un loro Stato nazionale e si sentono meno insicuri, sono i non ebrei che si preoccupano di stendere questi inventari, quasi volessero pagare un debito di riconoscenza che si è a lungo trascurato, quasi volessero recitare, come ha amaramente detto lo storico Léon Poliakov, un *requiem* per le comunità ebraiche che, pur avendo profuso, un tempo, il loro contributo alla civiltà e alla cultura, sono state brutalmente distrutte dai gentili. Alcune di queste analisi sono indubbiamente serie, come quella curata dalla radiodiffusione del Land della Baviera nell'inverno 1960-1961; altre lo sono meno, come il noto libro di Roger Peyrefitte, *Gli Ebrei* del 1965 che vuole essere una specie di *summa* dei contributi e delle presenze ebraiche nel nostro mondo occidentale. Sarebbe bene che chi pone mano a queste: indagini tenesse a mente che non si fa un buon servizio all'ebraismo sia che si voglia stupidamente negare il suo apporto, sia che lo si voglia considerare esageratamente come quello più importante. Per parte loro, gli ebrei sanno bene che l'antisemitismo molto spesso si nasconde là dove il gentile pensa di esaltare

l'ebraismo caricando le tinte e calcando la mano come se l'esagerazione potesse assolvere l'ebreo, fa una qualche colpa o difetto che, sotto sotto, egli avrebbe realmente. È a motivo di questa esperienza che gli ebrei fiutano il pregiudizio antisemitico sotto certi applausi a loro rivolti, e diffidano di certe amicizie. Del libro di Peyrefitte, il meno che si possa dire, ha commentato un critico ebreo, è che esso manifesta verso gli ebrei un'amicizia... del tutto particolare¹⁵.

Nei primi mesi del 1971, in Francia è apparso un libro di due autori non ebrei, Thierry Maulnier e Gilbert Prouteau, dal bel titolo *L'honneur d'être Juif*, che si propone di «riparare una ingiustizia», di «ristabilire gli ebrei nel loro diritto alla gratitudine universale», ma, nonostante la nobiltà degli intenti, anche questo libro non è privo di affrettate esagerazioni e di veri errori che non giovano alla serietà della ricerca e al consolidamento di un'attitudine generale nuova verso gli ebrei da parte dei cristiani¹⁶.

Sforzandoci, da parte nostra, di evitare il pericolo di un antisemitismo alla rovescia, di un razzismo capovolto, ricerchiamo dunque i maggiori contributi ebraici alla nostra attuale civiltà.

A noi sembra che non si possa non prendere le mosse dal ricordare che gli ebrei hanno partecipato in modo decisivo ad erigere le strutture portanti economico-sociali del nostro mondo. Infatti, se non risponde a verità, come pretendeva W. Sombart, che gli ebrei del XVII secolo siano stati i fondatori del capitalismo moderno - non è annoverato tra loro alcuno tra i primi, grandi capitani d'industria - e se anche, come suggerisce invece M. Weber, si riconosce all'etica protestante e più particolarmente puritana di avere svolto una importante funzione all'origine del capitalismo, si deve tuttavia ammettere che gli ebrei, nella costruzione dell'armatura finanziaria della economia capitalista hanno svolto «un ruolo di pionieri e di catalizzatori per eccellenza» come dice lo storico J.L. Talmon, mediante gli affari bancari, le società per azioni, le agenzie d'informazioni telegrafiche, le reti ferroviarie, le catene di negozi e magazzini, gli spettacoli, la sperimentazione di nuove tecniche, mediante cioè la messa in opera di quella che J. Addison ha definito «la catena di montaggio dell'economia»¹⁷.

¹⁵ BAUDY N., *L'almanach Peyrefitte*, in «Les Nouveaux Cahiers», n. 3, pp. 44-47.

¹⁶ MAULNIER T. - PROUTEAU G., *L'honneur d'être Juif*, Éd. R. Laffont, Paris 1971, p. 18.

¹⁷ TALMON J.-L., *Destin d'Israël, l'unique et l'universel*, Calmann-Lévy, Paris 1967, pp. 31-32.

Si potrebbe obiettare che nei secoli XIX e XX gli ebrei si sono messi al centro della scena mondiale in quanto uomini contemporanei e non come portatori della spiritualità ebraica, ma, a parte il fatto che bisognerebbe vedere se questa presenza ebraica secolarizzi, diciamo così, la spiritualità ebraica o se, come altri preferisce, rifletta la profonda consonanza dello spirito ebraico per la concezione pattizia della vita che è propria della società moderna, resta sempre il problema del perché un piccolo popolo si sia tanto segnalato in certe attività chiave della vita moderna. Gli antisemiti hanno fatto mostra di preoccuparsi di questo problema, e poi hanno finto di risolverlo inventando lo spauracchio del "capitalismo ebraico di Wall Street", o quello della potenza internazionale di Rothschild¹⁸. A distruggere queste misere invenzioni, il più delle volte basterebbe un minimo di analisi storica e sociologica.

Prima però di cercare una spiegazione alla presenza ebraica nel mondo economico-sociale, si deve notare che gli ebrei della nostra epoca si sono fortemente distinti anche in tutte le attività intellettuali, al punto che, mentre nel secolo scorso si soleva dire che la professione tipica dell'ebreo era quella commerciale - è uno sviluppo di questa idea la teoria marxista di Abram Léon sulla pretesa, costante funzione commerciale del popolo ebraico - oggi, invece, si afferma che quella tipica è la professione intellettuale e si pretende di vedere su tutti i volti ebrei un paio d'occhiali (con quel rischio che il personaggio milleriano Lawrance Newman di *Focus*, ha bene conosciuto).

È abbastanza facile ricordare il nome di qualche ebreo che sia stato, come dice il Ruppin, "presso la culla" delle più importanti invenzioni moderne, dal telefono ai raggi invisibili, dall'aeroplano alla bomba atomica, come Th.A.Edison, E.R. Hertz, O. Lilienthal, H.R. Oppenheimer¹⁹. È frequente inoltre l'osservazione che i premi Nobel per le scienze esatte (matematica, fisica ecc.) sono stati assegnati a scienziati ebrei nella percentuale del 10%-15%: ricordiamo i nomi di A. Einstein, N. Bohr, J. Franck, O. Fallace, R. Willstatter. Si è cercato di spiegare il fatto dicendo che se nell'Europa occidentale gli ebrei non costituivano che l'1% della popolazione, è anche vero però che dopo l'emancipazione essi s'integrarono quasi tutti nella borghesia, la classe dalla quale emergevano gli scienziati e nella quale gli ebrei costituivano una

¹⁸ FORD H., *El judio internacional*. Ed. Orbis, Barcelona, 1944, pp. 323s.; PREZIOSI G., *Giudaismo-Bolscevismo, Plutocrazia, Massoneria*, Mondadori, Milano 1944, pp. 119s.

¹⁹ RUPPIN A., *Gli Ebrei d'oggi*, Bocca, Torino 1922, p. 288.

parte ammontante a circa il 10%-15%. Stando così le cose, il successo degli ebrei nelle scienze esatte non sarebbe dunque sproporzionato.

Altro discorso dovrebbe essere fatto per le cosiddette scienze della vita (la medicina, la farmacologia ecc.) – ricordiamo i nomi illustri di A. Wassermann, P. Ehrlich, K. Landsteiner, O.F. Meyerhof, C. Sabin – e le cosiddette scienze umane (la sociologia, la psicologia, l'economia politica ecc.) – ricordiamo i nomi di S. Freud, A. Adler, K. Marx, K. Mannheim – nelle quali il successo degli ebrei sarebbe invece spiegabile con delle caratteristiche inerenti alla condizione storica degli ebrei. Abbiamo già detto qualcosa, in merito alla medicina. Verso le “nuove” scienze umane come la psicanalisi e la sociologia, avrebbero agito le sollecitazioni che si riscontrano nell'operato delle minoranze sociali, per le quali è proibito o quasi l'accesso a tutte le carriere ufficiali nelle scienze socialmente riconosciute ed organizzate. Pertanto, nel successo degli ebrei in queste scienze non si dovrebbe riconoscere solo una tendenza a “fondare” una nuova professione sociale, ma anche una disponibilità psicologica ad impegnarsi in campi del sapere generalmente sconosciuti o quasi. Freud ha ammesso:

«Poiché ero ebreo, mi trovai libero da molti pregiudizi che impacciavano gli altri nell'utilizzo del loro intelletto. In quanto ebreo, ero del tutto preparato ad andare all'opposizione e a rinunciare all'accordo con una compatta maggioranza»²⁰.

A quanto detto, s'aggiunga, come è stato suggerito, che negli ebrei si rivela una certa attitudine “marrana”, di vedere cioè le cose doppiamente e diversamente, dal di dentro e dal di fuori, come era capitato appunto ai marrani di un tempo, cristiani di fuori ed ebrei di dentro. Questa attitudine “marrana” sarebbe stata preziosa nell'affrontare i problemi sociologici e psicoanalitici, particolarmente se accompagnata da un senso acuto della critica, il che non poteva non accadere frequentemente agli ebrei a motivo delle loro esperienze storiche. A proposito del senso critico degli ebrei, André Siegfried, dopo avere accennato ad «una specie di dissociazione intellettuale, acquisita senza dubbio negli esili e nei costanti trasferimenti», parla come di qualcosa d'implacabile, che rassomiglia a volte ad una autopsia, impietosa, perfino sadica²¹.

Tutte queste ragioni non devono fare dimenticare che il successo degli ebrei nelle attività speculative, in ultima analisi, è

²⁰ POLIAKOV L., *Requiem pour une civilisation*, in «L'Arche», novembre 1962, p. 35.

²¹ SIEGFRIED A., *L'Occident et Israël*, in «L'Arche», novembre, 1957, p.

ricollegabile a certe profonde caratteristiche di tutto l'ebraismo. Albert Einstein pensava che gli ebrei, di padre in figlio, si siano trasmessi alcuni elementi tradizionali:

«Io sono convinto, egli scriveva, che all'origine dell'apporto dato dagli ebrei al progresso della conoscenza, nel senso più ampio del termine, si trovi, appunto, questo loro grande rispetto per il lavoro intellettuale ... È mia convinzione che ciò non dipenda da una singolare ricchezza di qualità, bensì piuttosto dal fatto che la considerazione in cui è tenuto tra gli ebrei il lavoro intellettuale, crei un'atmosfera particolarmente favorevole all'affermarsi di tutte le possibili qualità. Al tempo stesso uno spiccato spirito critico serve a trattenerli da una cieca sottomissione a qualsiasi autorità terrena»²².

Per fare comprendere la considerazione che gli ebrei hanno sempre avuto per l'intelligenza e il sapere, ci piace ricordare che in Polonia nei secoli XVII e XVIII c'era, in occasione delle grandi fiere, una specie di mercato degli uomini da sposare in cui i ricchi ebrei sceglievano i mariti per le loro figlie tra quei giovani poveri che, durante un concorso, dimostravano di avere una buona conoscenza del *Talmud* e, in genere, delle Scritture. Albert Einstein, per spiegare il gusto degli ebrei per le attività speculative ha scritto anche che, nella tradizione ebraica tanto significativamente espressa dai Salmi, si trova «una sorta di gioiosa ebbrezza e di stupore di fronte alla bellezza e alla grandiosità di questo mondo... un sentimento dal quale la vera ricerca scientifica trae la propria sostanza intellettuale»²³.

In un quadro più ampio e sviluppando tesi e motivi per altro già noti, lo storico Talmon ha condotto un fine discorso che "fotografa" le condizioni dell'ebreo all'inizio dell'età moderna. Vale la pena di riferirlo per esteso:

«Questo popolo, egli dice, lungamente rodato dalla speculazione intellettuale, afferrava più rapidamente degli altri i legami astratti, le connessioni razionali che univano i particolari concreti e disparati. L'ebreo emancipato, che non aveva aderenze locali, era svincolato dalla *routine* ed esente dalle abitudini conservatrici, e le sue relazioni internazionali l'aiutavano a montare nuovi circuiti internazionali. Le comunità marginali hanno la tendenza, particolarmente quando vivono nei grandi agglomerati urbani, ad acquistare l'estrema sensibilità di un nervo messo a nudo, in modo che sono le prime a presentire il corso che stanno per prendere gli avvenimenti. Da qui il gusto e il coraggio di tentare nuove esperienze». [Ufficialmente emancipati anche se di fatto l'eguaglianza non era loro pienamente riconosciuta, ardentemente desiderosi di avere un posto al sole per quanto il

²² EINSTEIN A., *Idee e Opinioni*, Schwarz, Milano 1957, pp. 183-184.

²³ *Ibid.*, p. 176.

prestigio della discendenza e l'anzianità facessero loro difetto] «gli Ebrei erano inquieti e insoddisfatti come sono le persone che si trovano in una posizione equivoca. Ogni loro energia trattenuta rifluisce nei due sbocchi che erano loro aperti: l'attività economica e i lavori intellettuali. La disciplina, la previdenza e la sobrietà con le quali avevano vissuto durante dei secoli, impedirono alla loro ambizione di disperdersi in modo disordinato e caotico. La loro vitalità servì ad alimentare un meccanismo strettamente razionale, concepito per ottenere il massimo dei risultati al più basso prezzo»²⁴.

Recentemente Léon Poliakov ha avanzato l'ipotesi che vi sia uno stile ebraico di pensiero formatosi con l'Antico Testamento e il *Talmud*, stile che si trasmetterebbe determinando una specie di ossequio segreto verso certi principi della vita. Questi principi sarebbero racchiusi nelle Scritture: le scienze moderne li riscoprirebbero mediante dei metodi rigorosi, e gli ebrei in questa riscoperta sarebbero favoriti rispetto ai non ebrei per una loro corrispondenza di pensiero con le verità scientifiche. Secondo lo storico ebreo-francese, un esempio sarebbe offerto dal persistente rifiuto da parte ebraica delle teorie pseudoscientifiche dell'ibridazione e della tranmutazione delle specie animali che, per lungo tempo, per lo meno sino al XVII secolo, sono state quasi concordemente accettate dagli uomini di scienza²⁵.

Noi non sappiamo quale consistenza abbia l'ipotesi di Poliakov, ma a noi pare che l'educazione dell'animo impartita tradizionalmente dall'ebraismo abbia predisposto l'uomo a non acquietare l'ansia di conoscere la verità di fronte a ciò che, in un certo momento storico, le scienze, le cattedre, i pulpiti, i libri ecc. proclamano come intangibile e imm modificabile. L'ebraismo ha infatti educato sempre l'uomo a non confondere le realtà contingenti, le verità parziali da lui scoperte in un certo momento, con la verità assoluta e ha finito quindi per svolgere di fatto nella storia una funzione di dissacrazione delle verità parziali, di denuncia dei pregiudizi. Sono significative, a tale proposito, le parole di Einstein: «il Dio d'Israele non è che la negazione della superstizione, il risultato immaginario della sua soppressione»²⁶. La scienza nasce da questo modo di pensare.

Cosa si può dire del contributo ebraico all'opera d'incivilimento dell'umanità che deriva dallo sforzo degli ebrei di creare una comunità ispirata alla giustizia, alla dignità della persona, alla libertà? Alcune decine d'anni or sono, si aveva

²⁴ TALMON J.-L., *op. cit.*, p. 30.

²⁵ POLIAKOV L., *Le Judaïsme est-il une profession libérale?*, in «L'Arche», juillet-septembre, 1970, p. 30.

²⁶ EINSTEIN A., *op. cit.*, p. 175.

l'abitudine di sottolineare con intenti denigratori la partecipazione degli ebrei ai moti rivoluzionari e, in modo particolare, alla rivoluzione sovietica. Non c'è dubbio che la situazione di minoranza oppressa ha favorito la partecipazione degli ebrei ai progetti di trasformazione sociale, ai tentativi di riforma e di cambiamento della società, partecipazione che, dato l'alto livello culturale medio degli ebrei, non poteva non farli emergere tra gli altri riformatori e rivoluzionari. Non è necessario riandare alla rivoluzione sovietica per trovare conferma di questo fatto, basta riandare ai movimenti liberali e filantropici inglesi (si pensi al dott. Barnard, fondatore di asili per orfani, al generale Booth, fondatore dell'Esercito della Salvezza, a Louis Gompertz, fondatore della Società reale per la protezione degli animali), agli ideali internazionalisti di certi illuminati ebrei (si pensi a Zamenof, inventore dell'esperanto, a David Lubin organizzatore dell'istituto internazionale per l'agricoltura, o a De Bloch artefice della Prima Conferenza internazionale dell'Aja nel 1899) o all'*intelligentsia* rivoluzionaria russa di fine ottocento (negli anni che vanno dal 1873 al 1877, gli ebrei costituiscono il 7% dei sorvegliati speciali, il 15% dei deportati e il 4% dei processati).

Ciò tuttavia non basta a fornire una spiegazione al fenomeno. La verità più profonda è, secondo noi, che nel progettare di trasformare la società e il mondo intero, l'ebreo fa rivivere, anche se ostenta il suo rifiuto della tradizione ebraica, tutta l'attesa messianica, tutta l'ansia di giustizia dei suoi grandi Profeti, tutta la carica di libertà che deriva dalla sete d'assoluto della sua gente. Si tratta, evidentemente, della permanenza di alcuni grandissimi valori dell'ebraismo anche nella coscienza di chi, ebreo, è al confine delle verità ufficiali e al limite delle convenzioni sociali, di chi giunge a fare inavvertitamente dell'ebraismo la norma del superamento delle convinzioni particolari di un certo tempo alla ricerca di un *plus* di giustizia e di libertà, la norma del superamento perfino dello stesso ebraismo. Isaac Deutscher si è riconosciuto tra quegli "ebrei non ebrei" come Carlo Marx, Rosa Luxemburg, Leone Trotskij, eredi tutti dell'eretico del Talmud Elisha ben Abiyuh, chiamato Aker, che - egli ha detto - proprio per essere ai confini dell'ebraismo, nella tensione di trascendere l'ebraismo stesso, appartengono alla tradizione ebraica²⁷.

Resta ora da aggiungere qualche considerazione in merito al contributo ebraico alle manifestazioni artistiche della nostra epoca. Nella repubblica delle lettere i nomi di H. Heine, F. Werfel, A.

²⁷ DEUTSCHER I., *L'ebreo non ebreo*, Mondadori, Milano 1969, pp. 38-39.

Zweig, F. Kafka, U. Saba, I. Svevo, S. Bellow, B. Malamud, J.D. Salinger, P. Roth, Sh. Agnon, N. Sachs, I. Babel, I. Erenburg, ma anche di M. Proust e B. Pasternak esigono di ricordare la presenza ebraica. Ammettiamo subito che, se anche non mandano dei tentativi particolarmente brillanti nei confronti dei singoli autori - si pensi per esempio, a Kafka - è difficile definire l'ebraicità che sarebbe comune a tutti gli scrittori citati. A noi pare di poter dire con molta approssimazione che l'ebraismo vive nella letteratura attraverso quell'ansia dell'assoluto che non si acquieta facilmente e si esprime nell'inquietudine, nella insoddisfazione e nella solitudine di certi personaggi; attraverso il sentimento di un passato che fa tutt'uno con il ricordo della sofferenza; attraverso il senso della ironia che nasce dal confronto dell'assoluto con il contingente; attraverso la ricerca di una spiegazione logica del male che però, una volta trovata, non appaga più; attraverso infine uno strano impasto di pessimismo ed ottimismo, l'uno che nasce dal passato e dal presente, l'altro che promana dal futuro.

Un discorso in parte simile andrebbe fatto per comprendere la presenza ebraica nel mondo del teatro e del cinema, ma forse, in quei particolari settori culturali, le cose sono ancora più difficili da comprendere perché nelle arti dello spettacolo vi è una forte componente sociale e vi sono delle rilevanti componenti tecniche "nuove": bisognerebbe allora richiamare in parte ciò che abbiamo precedentemente detto per le "nuove" scienze e per l'atteggiamento degli ebrei verso il rinnovamento sociale. Comunque, anche nelle arti dello spettacolo spiccano i nomi di alcuni illustri ebrei, quelli dei registi L. Bakst, M. Reinhardt, S.M. Eisenstein, quelli degli attori Rachel, Sara Bernhardt e C. Chaplin.

È pure difficile spiegare in che consista l'ebraicità di certi pittori illustri, come C. Pissarro, A. Modigliani, C. Soutine e M. Chagall. Anche in questo settore culturale sono stati fatti dei tentativi interessanti, in modo particolare per Chagall, ma, tutto sommato, non si va oltre a certe ipotesi poco elaborate. Jacques Sabile per esempio, osserva che vi è una profonda consonanza tra la pittura moderna - una pittura che, secondo uno dei suoi massimi creatori, Paul Klee, evoca

«delle forze che creano le apparenze, piuttosto che le apparenze stesse»
- e il pensiero del giudaismo che «sembra condannare l'immagine in quanto fissazione arbitraria dell'apparenza fuori della durata, in quanto attenta in modo blasfemo alla maestà del tempo»²⁸.

²⁸ SABLE J., *Les Juifs dans la peinture française moderne*, in «Aspects du génie d'Israël», pp. 284-285.

Del tutto o quasi infruttuosi sembrano pure i tentativi di definire il contributo ebraico, in quanto ebraico, alla musica occidentale. Si possono facilmente citare i nomi di alcuni grandissimi compositori ebrei e i nomi di alcuni grandissimi interpreti: tra i primi basta ricordare Salomone Rossi Ebreo (visse al tempo del Rinascimento italiano), B.F. Mendelssohn, G. Meyerbeer, J. Offenbach, G. Mahler e A. Schoenberg. Tra i secondi i direttori d'orchestra B. Walter e F. Reiner, i pianisti V. Horowitz e A. Rubinstein, i violinisti M. Elman e I. Stern.

Nonostante certe assiomatiche definizioni di tono nettamente antisemitico, che risalgono nientemeno che a R. Wagner - è stato questo compositore a scrivere nel 1850 *Il Giudaismo nella musica*, una tra le prime opere dell'antisemitismo moderno - non si sa ancora bene cosa sia il giudaismo nella musica.

Ma anche se non si può definire con una certa fondatezza di argomentazioni, in che cosa consista il contributo ebraico alle arti della nostra civiltà, a noi sembra importante constatare per lo meno che l'ebraismo che, come abbiamo visto, sicuramente ha partecipato in modo relevantissimo allo sviluppo culturale dell'Occidente nelle scienze e nelle attività pratiche, non ha affatto compresso l'animo dei letterati, degli scrittori, dei pittori, dei musicisti e dei compositori ebrei dotati di genio, e, attraverso i suoi critici, i suoi mecenati e i suoi collezionisti - si pensi al contributo offerto allo sviluppo delle conoscenze artistiche da G. Stein, B. Weil, B. Berenson, Lord Duveen e L. Mond - ha favorito in modo generale lo sviluppo di tutte le arti.

5. Israele e la civiltà

Dalla rapida corsa che abbiamo fatto attraverso gli anni più felici dell'incontro dell'ebraismo con la civiltà occidentale e, più particolarmente, dall'esame del momento attuale, appare imponente il contributo dell'ebraismo alla cultura. Per ogni momento storico abbiamo cercato una adeguata spiegazione nelle pieghe della storia. Ce lo eravamo proposto all'inizio dell'indagine, ma, giunti a questo punto, ci si può sottrarre alla suggestione di ricercare delle ragioni generali, delle ragioni valevoli a spiegare *in toto* il rapporto dell'ebraismo con la cultura? Abbracciando con un solo colpo d'occhio le diverse epoche della storia e riconoscendovi il contributo dell'attività e della riflessione ebraiche, si può parlare di una funzione dell'ebraismo circa il processo di incivilimento dell'uomo?

Naturalmente da parte nostra, non intendiamo rispondere a queste domande rispolverando i temi della “natura” o del “livello” dell’intelligenza ebraica. Su questi pseudoproblemi è stato scritto di tutto: mentre Voltaire ha asserito che quello ebreo è «il popolo più imbecille che sia stato sulla terra»²⁹, Paul Sartre gli ha attribuito il «gusto dell’intelligenza pura»³⁰; mentre il pensatore musulmano Al-Jahiz riteneva che gli ebrei fossero inadatti al pensiero astratto a causa della loro lunga endogamia³¹, il noto sociologo americano Th. Veblen riteneva invece che l’ibridismo del popolo ebraico nella diaspora gli avesse assicurato doti intellettuali eccezionali³².

Secondo noi, porre il problema dell’intelligenza ebraica in termini astratti e generali, significa impostare male il problema della presenza ebraica nel mondo, che assume invece la sua giusta collocazione con la determinazione delle circostanze storiche, culturale sociali, geografiche ecc. in cui l’intelligenza degli ebrei si è concretamente manifestata.

Alle domande di cui sopra, gli ebrei per conto loro, non possono non rispondere: se si è attenti, si scopre una particolare interpretazione del problema del contributo ebraico alla crescita dell’umanità, nella filosofia dei più grandi personaggi dell’ebraismo della nostra epoca - si pensi a M. Mendelssohn, H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber, A.J. Heschel, ma anche a H. Bergson, E. Husserl, M. Scheler. L’ispirazione religiosa più o meno dichiarata della loro filosofia che spesso sta a cavallo della teologia, della storia e della metafisica, non riduce Israele esclusivamente alla dimensione del rapporto con Dio, ma sottolinea anche il suo rapporto con tutta l’umanità. L’universalismo ebraico frequentemente misconosciuto dai gentili, acquista il suo vero significato proprio nel riconoscimento di una funzione d’Israele *per* il mondo.

Sarebbe interessante trovare una riprova di ciò che abbiamo detto, anche nella filosofia moderna di quegli ebrei che, pure negando esplicitamente di riconoscersi la qualifica di filosofi ebrei - si pensi a quei pensatori il cui nome è legato alla famosa Scuola di Francoforte (W. Benjamin, E. Fromm, T.W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse), ma anche a A. Skaff e E. Bloch - rivelano caratteristiche ebraiche come il messianismo, l’amore per

²⁹ VOLTAIRE, *La Bible enfin expliquée, Rois IV*. Citato in F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d’Israël*, A. Michel, Paris 1955, p. 266.

³⁰ SARTRE J.P., *op. cit.*, p. 112.

³¹ GOETEIN S.D., *Juifs et Arabes*, Éd. de Minuit, Paris 1957, p. 135.

³² VEULEN T., «The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe», in *The Portable Veblen*, The Viking Press, New York 1948, pp. 467s.

una certa critica radicale da autopsia, per dirla con Siegfried, l'utilizzo combinato dei risultati della psicanalisi e della dialettica ecc.

A noi basta fare alcune modeste osservazioni generali che ci evitano di scivolare sul piano inclinato della teorizzazione che, tutto sommato, non servirebbe a dare maggiore consistenza alle considerazioni precedenti.

1) Se osserviamo i momenti storici in cui gli ebrei hanno dato un contributo particolarmente importante alla cultura occidentale, notiamo che vi è uno stretto rapporto tra l'adesione degli ebrei al loro ebraismo, adesione che si esprime in convincimento, approfondimento e dedizione operativa, e la partecipazione attiva degli stessi ebrei alla vita civile e culturale del loro tempo. In altre parole, il contributo ebraico è tanto più rilevante, quanto più l'ebraismo è accettato e vissuto dagli ebrei. L'accettazione dell'ebraismo, ha detto A. Neher in un bel saggio pubblicato sulla *Rassegna mensile di Israel*, è il modo degli ebrei per rispondere alla sfida della storia³³. E infatti gli ebrei sefarditi della *età d'oro* e gli ebrei italiani del Rinascimento si sono straordinariamente distinti per il loro contributo alla civiltà e alla cultura, e nello stesso tempo si sono sentiti profondamente ebrei. La cosiddetta "assimilazione", da questo punto di vista, è un cattivo affare per la civiltà e la cultura occidentali, anche se nelle prime generazioni ebraiche assimilate l'ebraismo riesce a dare ancora dei contributi notevoli per il fenomeno ricordato della secolarizzazione.

2) Se osserviamo i diversi settori culturali nei quali gli ebrei si sono segnalati per il loro contributo alla civiltà, notiamo una certa successione: dapprima gli ebrei hanno brillato per la riflessione filosofica (neoplatonismo e aristotelismo della simbiosi arabo-ebraica), poi per le scienze della vita (medicina del Medio Evo e del Rinascimento), poi ancora per le scienze sociali (sociologia, dottrine economico-sociali ecc.) e quindi per le scienze esatte (matematica, fisica, chimica ecc.). L'ordine di successione indicato è solo tendenziale, perché si sa che un filosofo come Maimonide era anche medico e che un fisico come Einstein, a modo suo, era anche filosofo. Ciò nonostante, la successione è reale e denota una forma di secolarizzazione della speculazione ebraica che, partita sul piano religioso, si sposta sul piano della realtà dell'uomo e infine su quello della realtà delle cose. Si tratta però, come suggerisce Poliakov, non tanto di un processo di

³³ NEHER A., *Entro quali limiti possa esserci una storia ebraica non teologica*, in «La rassegna mensile di Israel», maggio 1966, p. 190.

allontanamento dalla radice originaria, ma di una sua riscoperta a distanze sempre maggiori³⁴; si tratta in un certo modo di uno sforzo ebraico d'unificazione e di riconciliazione dell'umanità con Dio attraverso gli uomini e le cose stesse, il che, secondo noi, rivela la natura ultima della funzione d'Israele *nel* mondo e *per* il mondo. Infatti, l'unificazione di cui parliamo, avviene anche mediante la secolarizzazione dell'ebraismo: si tenga a mente ciò che un teologo, L. Sartori, ha detto recentemente: «la secolarizzazione è un fenomeno di ricerca di un principio di unità radicale all'interno dell'umanità»³⁵.

3) Se consideriamo il modo costante in cui opera l'ebraismo nella storia, non possiamo non riandare al Maritain che parlava di un'azione di promozione etica dell'umanità:

«Israele, nell'ordine della storia temporale e delle proprie finalità, è preposto a un'opera di *attivazione terrestre* della massa del mondo. Così esso, che non è del mondo, si trova nel più profondo della trama del mondo, per irritarlo, esasperarlo e *muoverlo*», insegnandogli a non essere contento finché non avrà Dio³⁶.

Nell'esercizio di questo compito, Israele manifesta tutta la sua passione per l'assoluto e lo stimolo che questa passione gli dà, esprime tutta la sua speranza di una pienezza e di una compiutezza assoluta e universale. Operando in questo modo, Israele si agita e agita gli altri popoli, va in giro per il mondo a suscitare speranze, accendere interessi, scoprire vecchi ricordi, spesso apparendo come un intermediario tra mondi ed età diversi - il Lehmann dice che l'Ebreo errante «attraverso il tempo e lo spazio, (fa) da *trait d'union* dei popoli a tale punto che la sua storia è divenuta essa stessa una storia universale». I commentatori politici spesso dicono che lo Stato d'Israele deve fare da *trait d'union* tra l'Occidente e l'Oriente per la sua posizione geografica e per la sua cultura: uno di essi dice fantasiosamente che Israele è situato quasi simbolicamente all'incrocio del parallelo di Los Angeles col meridiano di Leningrado³⁷ - ma effettivamente facendo sempre il mediatore di alcune ultime assolute realtà, alle quali è intimamente votato.

4) Nella nostra epoca l'ebraismo, come già è capitato altre volte nella sua storia plurimillenaria, vive nella Diaspora e in *Eretz-Israel*, la Terra d'Israele. Malgrado la presenza di un loro Stato, gli

³⁴ POLIAKOV L., *op. cit.*, p. 57.

³⁵ SARTORI L., in «Humanitas», gennaio-febbraio 1971, p. 204.

³⁶ MARITAIN J., *Il mistero d'Israele e altri saggi*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 30, 61, e 119.

³⁷ LEHRMANN C., *op. cit.*, p. 23.

ebrei sono, e probabilmente rimarranno per parecchio tempo ancora, dispersi nel mondo. La comunità stabilita tra tutti gli ebrei del mondo aventi coscienza di essere tali, è una comunità particolare di cultura e di religione che vive *fra* e *con* le altre comunità degli uomini.

Ora, noi viviamo in un'epoca in cui ci s'incammina verso l'unificazione sociale della terra, verso un regime d'integrazione di tutta l'umanità, ma, a volte, le difficoltà di fare convivere diverse culture, di non lasciare irrigidire nel monolitismo sociale le energie locali, invece di diminuire sembrano aumentare. Per chi si propone come ideale una unificazione sociale della terra che non sia anche spegnimento delle forze particolari per ciò che esse hanno di vivo, di fermentante per la civiltà, che sia anche pluralismo e interazione tra diverse culture, l'ebraismo offre un esempio di come due culture, quella degli ebrei e quella occidentale, in certi momenti storici possono convivere ingrandendosi vicendevolmente, senza che l'una violenti o assimili l'altra. In fondo, come ha detto proprio il 28 marzo 1971, a Parigi, il famoso antropologo Claude Lévi-Strauss, la discriminazione a danno di una cultura ritenuta inferiore (il razzismo predica questa filosofia) è il segno dell'insufficienza culturale di una comunità, mentre l'integrazione che salva le autonomie, è invece un segno di maturità e di vitalità³⁸.

*Da SIDIC (ediz. franc.) 4/3 (1971) 3-30;
testo originale*

³⁸ SANSA G., Conferenza all'UNESCO, Parigi, 28 marzo 1971, in *Corriere della Sera*, 19 marzo 1971, p. 17.

ANNA FOA

LA SPECIFICITÀ DEL MONDO EBRAICO ITALIANO¹

Chi sono gli ebrei italiani e che origine hanno? in che cosa si distinguono? e qual'è la peculiarità della loro storia, rispetto a quella degli ebrei della Spagna o degli altri paesi europei, e soprattutto rispetto a quella, così diversa, degli ebrei dell'Europa orientale? Innanzitutto gli ebrei italiani sono italiani, una condizione che precede la divisione del mondo ebraico tra *askenaziti* e *sefarditi*. Questo non vuol dire che non vi siano stati numerosi intrecci e influenze tra questi mondi. Da un lato, l'origine stessa degli ashkenaziti è in parte italiana, dal momento che le comunità renane medioevali sono formate, oltre che da ebrei francesi e provenzali, da ebrei provenienti dall'Italia centrale. Dall'altro, i francesi nel Piemonte del Trecento e poi dopo il 1492 gli spagnoli in molta parte d'Italia si sono affiancati e mescolati agli ebrei italiani. Ciò nonostante, la particolarità anche rituale degli *italkim* è rimasta una costante della loro storia.

Quella degli ebrei d'Italia è una storia che gli stessi ebrei italiani amano considerare come tutta particolare, una storia che da molti punti di vista ha delle peculiarità proprie, che le derivano sia dalle sue caratteristiche specifiche - motivi interni quindi al mondo ebraico -, sia dai suoi rapporti particolari con l'esterno, con il mondo cristiano cioè e in particolare con la Chiesa. L'Italia è infatti la sede del papato, di quella Chiesa nel cui cuore, a Roma, vive un'antica comunità ebraica, una comunità che sola nella diaspora occidentale ha una storia di continuità, che dai tempi dell'antica Repubblica romana non ha mai cessato di esistere. Ed è il loro stretto rapporto con la Chiesa di Roma che è all'origine di molta della specificità degli ebrei italiani. A cominciare dal loro

¹ Il titolo originario di questa conferenza era: *Ebrei in Italia: la loro storia*.

statuto di cittadini, *cives*, retaggio dell'antica cittadinanza prevista dal diritto romano, che appunto sopravvive nei secoli medievali e moderni nelle aree, come l'Italia della Chiesa, dove ancora forte è l'influenza del diritto romano: una cittadinanza, certo, di secondo grado, che sancisce e sottolinea l'inferiorità, ma pur sempre uno statuto giuridico diverso da quello delle altre aree europee. Dal punto di vista dell'autonomia comunitaria, questo statuto giuridico è limitativo. A differenza che in altre aree europee, come nella Spagna del Medio Evo o nella Polonia del Seicento, le comunità italiane hanno scarsissima autonomia giudiziaria, e assai comune e accettato dal mondo ebraico italiano è il ricorso ai tribunali esterni. Nella Roma del ghetto, non soltanto si ha un intreccio complesso nella giurisdizione dei diversi tribunali laici ed ecclesiastici sugli ebrei, ma anche una certa possibilità di scelta da parte degli ebrei, in alcuni casi, del tribunale a loro meno sfavorevole.

Per cogliere le caratteristiche di queste specificità del mondo ebraico italiano, diremo in modo particolare dell'attenzione di cui la Chiesa del Cinquecento gratifica gli ebrei: un'attenzione nuova, rivolta a convertirli. Cercheremo di chiarirne le modalità parlando dei ghetti, e in particolare di quello di Roma, ossia dell'esperimento che la Chiesa porta avanti dal Cinquecento in poi di rinchiudere gli ebrei per convertirli. Senza dimenticare altri motivi di specificità, come il percorso peculiare dell'emancipazione degli ebrei italiani, che si accompagna e in qualche modo fa tutt'uno con il processo di unificazione della Nazione nell'Ottocento: gli ebrei si emancipano e diventano cittadini di pieno diritto dello Stato italiano al momento stesso della formazione dello Stato. È questo un altro elemento che è stato molto sottolineato dalla storiografia, anche se caratterizza, oltre a quello degli ebrei italiani, anche il processo di emancipazione degli ebrei tedeschi. Quanto alle specificità interne, che sono sempre in un rapporto assai stretto con quelle esterne, esse vanno dalle caratteristiche della struttura comunitaria, che in Italia viene probabilmente creata ma che è anche particolarmente sottoposta al potere esterno, al rapporto culturale ricco ed intenso con il mondo esterno, in particolare con quello del Rinascimento, alla mancanza di un Illuminismo ebraico (*Haskalah*) e di una Riforma. Cerchiamo di coglierne alcuni aspetti significativi.

1. Le comunità ebraiche italiane nell'alto Medio Evo

L'alto Medio Evo, sul quale abbiamo poche fonti, è un periodo nel quale gli ebrei sono stanziati soprattutto nell'area mediterranea, cioè nell'Italia meridionale, sulle coste della Spagna,

in Provenza. Non sappiamo con esattezza né la grandezza di queste comunità né l'organizzazione che esse si davano. Gli storici sono infatti divisi sull'origine della struttura comunitaria: un'origine interna, antica, o non invece l'influenza dell'esperienza comunale medioevale? Quale ne fosse l'origine, il luogo della sua affermazione sembra essere stato l'Italia meridionale, così come attraverso le comunità dell'Italia meridionale passa l'influenza e l'affermazione del *Talmud* babilonese. Nel XII secolo uno dei leader dell'ebraismo francese, Rabbenu Tam, scriverà, parafrasando Isaia, che «Non da Sion, ma da Bari uscirà la *Torah*, da Otranto la parola del Signore». Problemi complessi, di difficile soluzione perché abbiamo pochissime fonti, che ci danno tuttavia l'immagine di un percorso molto peculiare del mondo ebraico italiano. E questo, in quei secoli, per ragioni solo interne al mondo ebraico, senza che vi fosse una forte e caratterizzante presenza della Chiesa. Sappiamo, anche se non è sopravvissuta nessuna documentazione precisa, che dalle comunità mediterranee iniziò presto un flusso migratorio verso Nord. È allora che cominciano a formarsi comunità nell'Italia centrale e settentrionale. Questo processo è ormai compiuto alla fine del XIII secolo, quando violenze ed espulsioni colpiscono gli ebrei del Sud d'Italia. L'asse della loro presenza è ormai spostato verso il Centro, verso Roma, e verso il Nord.

2. Gli ebrei alla fine del Medio Evo

Nel Trecento la storia degli ebrei italiani diverge ormai radicalmente da quella degli altri paesi europei, dai quali gli ebrei sono stati o vengono scacciati, dall'Inghilterra alla fine del Duecento, dalla Francia nel corso del Trecento. In questo periodo nelle città italiane del Centro e del Nord, in Umbria, in Toscana, in Emilia-Romagna, si formano decine e decine di piccole e piccolissime comunità di prestatori, chiamati dalle città in crescita e bisognose di liquidità. Un processo in cui la pressione della Chiesa è ancora assente. Solo nel Quattrocento i predicatori francescani cominceranno a predicare contro il prestito ebraico e a spingere gli ebrei al battesimo, a minacciare e provocare espulsioni. Tuttavia, fino al '500 avanzato questa spinta antiebraica, propria degli ordini predicatori e talvolta del clero locale, non viene fatta propria da Roma. La decisione di "farla finita" con la presenza ebraica, di risolvere, in sostanza, "la questione ebraica" attraverso la conversione, è più tarda, anche se l'opera dei predicatori destruttura e distrugge numerose comunità dell'Italia centrale, in particolare in Umbria.

Abbiamo già detto che il rapporto con la cultura rinascimentale segna fortemente il mondo ebraico italiano. Non perché, contrariamente ad un'immagine vulgata che individua gli umanisti come "progressisti", essi fossero più aperti di quanto lo non fosse stata la cultura precedente al mondo ebraico. Anzi, semmai è vero proprio il contrario. Il recupero della cultura classica, e in particolare la lettura di Tacito, ebbe ricadute assai negative sulla percezione degli ebrei. Così, poteva succedere che il vescovo Hinderbach, il creatore dell'accusa di omicidio rituale contro gli ebrei di Trento nel 1475, fosse assai vicino agli ambienti umanistici, e che nella discussione sul processo di Trento e sulla sua legalità il vescovo domenicano inviato da Roma si pronunciasse a favore degli ebrei, sostenendo che il processo era stato irregolare, e quindi nullo, mentre un grande umanista, Bartolomeo Platina, il primo direttore della Biblioteca Vaticana, scrivesse sostenendo a spada tratta le accuse agli ebrei. Gli schieramenti erano diversi da quello che potremmo aspettarci. Quello che è significativo è il fatto che in questo periodo si intensifica il fascino esercitato dalla cultura ebraica sugli intellettuali cristiani, un fascino ambivalente, misto di repulsione e di spinte proselitistiche, come la storiografia ha concordemente sottolineato. Così gli stessi filosofi platonici fiorentini, che si circondano di ebrei e convertiti per essere meglio iniziati agli studi ebraici, sentono il bisogno di giustificare questi studi in termini di conversione, prima ancora che il progetto di conversione fosse fatto proprio dalla Chiesa di Roma.

La svolta nella Chiesa inizia con il primo Cinquecento, e parte, come sempre nella storia, come precedentemente con i francescani, dagli ambienti più interessati ad una riforma della Chiesa, più rigoristi. Così, nel 1513, i "riformatori" Querini e Giustiniani nel *Libello a Leone X*, chiedendo di riformare la Chiesa, domandano che i papi espellano gli ebrei. L'equilibrio esistente fra ebrei e Chiesa era ormai visto come qualche cosa che andava contro la purezza evangelica. Cosa significava in questo contesto l'idea dell'espulsione? Voleva dire rompere i rapporti che legavano gli ebrei con Roma, seguendo l'esempio delle monarchie europee, ultima quella spagnola, oppure invece qualcosa di assai più ampio e "innovativo", cioè rompere i rapporti che legavano gli ebrei con la Chiesa? Quello che la Chiesa vuole risolvere è il problema dell'ebraismo. Vuole convertire tutti gli ebrei, non uno, non dieci, e neppure diecimila ebrei. Si tratta di un grande cambiamento nella storia della Chiesa, del progetto che sarà alla base dell'ideologia del ghetto. Non durerà molto in questa forma radicale, perché ben

presto si ritornerà a tener conto degli antichi equilibri, sia pur in maniera molto mutata e assai più negativa per il mondo ebraico. Ma è un grosso cambiamento che darà luogo al fenomeno più caratteristico della presenza ebraica in Italia, il ghetto.

3. L'età dei ghetti

Il ghetto, in quanto costruzione ideologica, è un fenomeno tipicamente italiano che non ha riscontro nelle altre forme di chiusura o di segregazione degli ebrei. Non che non fossero esistite altre segregazioni: ci sono i quartieri ebraici chiusi in alcune città della Germania, come a Francoforte, già a metà del '400; ci sono i quartieri chiusi riservati agli ebrei imposti dalle norme della corona spagnola nel 1480, a solo 12 anni dall'espulsione.

Ma il ghetto di Roma, come Paolo IV (1555-1559) lo crea subito dopo il suo innalzamento al trono pontificio, è qualcosa che va al di là della separazione, che non è solo segregazione, come invece il ghetto di Venezia, è il primo ghetto ad essere creato in Italia. La separazione ne rappresenta certamente un elemento importante, ma non l'unico e neppure il prevalente. Esso è soprattutto, ed essenzialmente, pressione verso la conversione. È controllo della Chiesa sugli ebrei, tanto è vero che all'osservanza delle norme che regolano la chiusura dei ghetti dovrà sovrintendere, anche se non vi svolgerà una particolare attività repressiva, l'Inquisizione. È anche espulsione, perché in due riprese, nel 1569 e nel 1593, gli ebrei sono espulsi da tutte le piccole città dello Stato della Chiesa dove hanno vissuto fino a quel momento, per essere costretti in due soli ghetti, quello di Roma e quello di Ancona. Una specie di "espulsione all'interno", un'espulsione dentro il ghetto.

Il ghetto segna profondamente la storia dell'ebraismo italiano, lo caratterizza fortemente. Due o più secoli di reclusione tra mura e cancelli non possono non avere effetti sulla vita e sulla cultura, sulle prospettive, le percezioni, la storia insomma. Il ghetto, tuttavia, non arriva a segregare realmente gli ebrei. I rapporti con l'esterno restano, almeno nei primi secoli, assai vivi, testimoniati dal fiorire culturale che attraverso le mura del ghetto si riverbera all'esterno, anche se questo è vero più per i ghetti del resto d'Italia, pensiamo alla ricchezza culturale del ghetto di Mantova, che per quello di Roma, posto direttamente sotto il controllo del papato e condannato, per sopravvivere alle pressioni esterne, all'immobilismo. Se si confrontano le esperienze degli ebrei italiani rinchiusi nei ghetti con quelli dell'Europa orientale, che i ghetti non hanno mai conosciuto, si coglie che lo *Shtetl*, il

villaggio ebraico aperto, separa la vita degli ebrei dall'esterno molto più del ghetto. Pensiamo all'essenziale questione della lingua. Nel ghetto, a differenza che nel mondo orientale, gli ebrei parlano in italiano. I notai ebrei romani del '500 scrivevano in ebraico ma pensavano in italiano: lo deduciamo dal modo in cui esprimono, trascrivono o traducono i nomi. Nell'Europa orientale, gli ebrei parlavano *yiddish*, la loro lingua separata, e per molta parte non conoscevano la lingua del mondo esterno. Non a caso nella Russia di inizio secolo XX gli ebrei tradizionalisti avversavano lo studio della lingua russa. Così, possiamo leggere di come alla fine dell'Ottocento i giovani entrassero in conflitto con i padri non perché volessero buttare alle ortiche l'osservanza, ma soltanto perché volevano studiare la lingua esterna, il russo o il polacco. Era qualcosa che rompeva con la tradizione di chiusura del mondo ebraico dentro i suoi confini. Se la lingua è il più forte dei tramite culturali, quella parlata dagli ebrei italiani garantiva il rapporto con l'esterno, con i gentili.

Gli ebrei italiani avevano dei rapporti costanti e continui col mondo esterno, mentre il mondo esterno li intratteneva con gli ebrei italiani: li aveva attraverso il ghetto, attraverso i suoi cancelli che si chiudevano e si aprivano. I giovani uscivano fuori dal ghetto anche dopo il cader della sera, andavano nelle osterie; scavalcavano i muri e restavano fuori a dormire, e certe volte venivano arrestati. La storia giudiziaria è piena di questi episodi di trasgressione e di vicinanza con l'esterno. A sua volta il mondo esterno conosceva il mondo del ghetto. In nessun luogo, forse, come a Roma, questa conoscenza è rimasta viva e si percepisce ancora. A volte, parlando con i non ebrei, ci si stupisce di quante cose sappiano del mondo ebraico.

Il ghetto è così un tassello determinante della specifica identità ebraica italiana, non soltanto perché chiude gli ebrei tra mura e portoni, ma soprattutto per questa sua profonda ambivalenza, per quello che consente oltre che per quello che proibisce. Ripetiamolo, l'influsso è reciproco, va nei due sensi. Ci sono influenze della società esterna in molti campi della vita degli ebrei, per esempio sulle usanze matrimoniali. Certo, queste influenze non cambiavano la sostanza, cioè la differenza nelle usanze e nel modo di essere, che era tanto più forte quanto meno era percepibile, dal momento che, com'è noto, le somiglianze parziali a volte creano più diversità delle differenze totali. E questo era valido anche all'interno del mondo ebraico. Non a caso nella Roma del Cinquecento era bassa l'integrazione fra gli ebrei castigliani e quelli catalani e francesi, che rifiutavano di unificare le

loro sinagoghe. Anche il tasso di matrimoni misti fra castigliani e catalani era molto più basso che fra askenaziti e italiani, o fra sefarditi e italiani.

Se dal Cinquecento ripercorriamo la storia dei ghetti italiani, non sono molte le cesure in cui ci imbattiamo. Una di queste è, per Roma, la chiusura dei banchi ebraici, che impoverisce radicalmente la comunità romana. L'altra è la radicalizzazione dell'antigiudaismo che la trasformazione e la secolarizzazione della società esterna e l'espandersi dei lumi inducono nella Chiesa. Ma la vera cesura è rappresentata solo dall'uscita dal ghetto, che accompagna l'Italia napoleonica e poi il processo di costruzione dello Stato unitario: l'emancipazione degli ebrei.

4. Fuori dal ghetto

Prima ancora di definire le modalità dell'emancipazione, però, bisognerebbe sottolineare una delle più importanti specificità del mondo ebraico italiano: la mancanza prima di un'*Haskalah* e poi di una Riforma. La mancanza di un illuminismo ebraico è stata attribuita da molti studiosi al fatto che gli ebrei italiani avevano già fatto proprie, nella loro tradizione, molti dei pilastri dell'*Haskalah*, ad esempio l'allargamento degli studi al sapere profano. Gli ebrei italiani sono in realtà lontani tanto dalla Riforma, che invece si diffonde in Germania, quanto anche da quell'altra forma di rapporto con la modernità, un rapporto di rifiuto ma pur sempre un rapporto, che è l'ortodossia. Una sorta di via mediana, di mantenimento della tradizione specificamente italiana, che si può forse in parte spiegare sia con l'immobilismo che la chiusura nei ghetti, ha creato nel mondo ebraico sia con la sostanziale stabilità demografica degli ebrei italiani, che non sono interessati dalle grandi ondate di immigrazione dall'Est che toccano il resto del mondo ebraico occidentale nel XIX secolo. Ma dovremmo anche riflettere sul comportamento demografico particolare degli ebrei di molte comunità italiane (anche se non degli ebrei di Roma) che all'inizio del Novecento adottano forme di contenimento delle nascite molto prima del resto del mondo ebraico e della stessa società esterna.

Non direi invece che questa sorta di via mediana sia specifica degli ebrei italiani anche nel campo delle modalità di integrazione. È questo un settore di studi che ha per molto tempo contrapposto nettamente la cosiddetta "assimilazione" all'identità, e che ha talvolta portato ad individuare nel comportamento degli ebrei italiani, rispetto a quelli degli altri paesi d'Europa, una sorta di equilibrio tra i due opposti. Questo è senz'altro vero, ma non è

una specificità italiana, dal momento che tutti gli studi recenti sui processi di emancipazione e di integrazione degli ebrei nell'Europa occidentale sottolineano lo stesso fenomeno. Gli studi recenti si orientano ad analizzare in concreto il fenomeno delle trasformazioni del mondo ebraico emancipato. Così Fabio Levi, che vedeva nell'impegno ebraico nell'industria, un impegno però che non era numericamente consistente, la strada che portava il mondo ebraico lontano dalla tradizione, a differenza di quanto non succedesse negli altri settori e nelle altre professioni. A differenza dell'industria, tutto il resto dei mestieri ebrei restava ancorato ad una forte struttura familiare tradizionale, tale da non portare di per sé alla perdita dell'identità ebraica e alla cosiddetta assimilazione. A spiegare le modalità dell'integrazione, assai più che un attaccamento all'identità ebraica diverso da quello degli ebrei inglesi o tedeschi, sarebbero allora le diverse modalità dell'inserimento sociale degli ebrei italiani. Così, il fatto che ottenuta l'emancipazione, molte siano state le donne ebree italiane che hanno cominciato a scrivere - diari, libri di cucina, libri familiari, a volte romanzi -, può essere spiegato, più che con il ricorso alla contrapposizione tra identità e assimilazione, con la borghesizzazione degli ebrei italiani, con il modello familiare simile a quello esterno che si impone, in cui la donna sta in casa. Gli ebrei italiani, altra specificità, non hanno mai conosciuto la proletarianizzazione che contraddistingue le masse ebraiche dell'Est nel loro incontro con l'Occidente, con le Americhe, e le donne ebree italiane non hanno conosciuto il lavoro di fabbrica

Ancora, assai specifico dei rapporti del mondo ebraico con quello esterno è in Italia l'assenza di un antisemitismo politico vero e proprio, come quello che si diffonde negli anni Settanta dell'Ottocento nel resto d'Europa. La bandiera dell'ostilità antiebraica è agitata in questi anni dalla Chiesa, una Chiesa sempre più ostile agli ebrei, pronta anche a rimettere in discussione, come negli anni Ottanta ad opera della *Civiltà Cattolica*, l'organo dei Gesuiti, l'antica condanna papale delle accuse di omicidio rituale, e soprattutto fieramente avversa a qualsiasi forma di emancipazione ebraica, un'uguaglianza che rovesciava l'antica subordinazione degli ebrei ai cristiani, condizione primaria perché la Chiesa ne accettasse la presenza dentro il mondo cristiano. Ed è forse questo divampare dell'antiebraismo cattolico che determina la distanza, in questi anni di netta ostilità tra Chiesa e Stato italiano, del mondo liberale italiano dall'antisemitismo. Ancora una volta, è il rapporto con la Chiesa a segnare le specificità degli ebrei italiani. Sotto un altro

aspetto gli ebrei italiani si distinguono, quello di essere gli unici ebrei in Europa, a parte quelli tedeschi, ad essere stati sottoposti ad una legislazione antisemita di tipo razziale prima dello scoppio della guerra ultima e non dopo. E sono leggi che colpiscono un mondo ebraico che, soprattutto a Roma, è appena uscito dai ghetti, ha ancora al suo interno persone che hanno conosciuto da bambini il ghetto e da vecchi conoscono ora, nel 1938, il rovesciamento dell'emancipazione. Perché le leggi razziste, oltre ad essere l'inizio del percorso verso lo sterminio, furono anche questo, il ritorno ad uno statuto pre-emancipazione, ed è questo l'aspetto che le rese gradite a una parte non indifferente del mondo cattolico italiano.

* * *

Gli ebrei italiani hanno un loro cammino, quello che Amos Luzzatto ha definito un "cammino mediano", lontano da qualunque estremismo: una condizione o una immagine che molta parte dell'ebraismo italiano ha prediletto, e che continua ad amare. Una via di saggezza, di moderazione, di rifiuto dei fondamentalismi. E questo è il frutto del percorso interno del mondo ebraico italiano.

Ma le sue peculiarità sono anche il frutto di un rapporto continuo, proficuo e fruttuoso con l'esterno; un rapporto che è stato oltre che di conflitto, anche di scambio, di influenza e fin di fascinazione reciproca fra le culture. Studiare la storia degli ebrei italiani nell'ottica di questo costante intreccio tra interno ed esterno ci consente di individuare i percorsi che il mondo ebraico italiano ha in comune con quelli della storia italiana, e di capire meglio tanto la storia della minoranza ebraica tanto quella del mondo italiano tutto.

Amicizia Ebraico-Cristiana, Roma

FABRIZIO LELLI

LA CULTURA DEGLI EBREI IN ITALIA: IL PENSIERO FILOSOFICO NELL'EPOCA MEDIEVALE E RINASCIMENTALE

Nella storia dell'ebraismo della diaspora è noto che le comunità italiane hanno assunto un ruolo rilevante, sia per motivi cronologici – l'Italia è uno dei luoghi di più antica permanenza di comunità ebraiche fin da prima dell'Era Volgare e quindi della distruzione del Secondo Tempio – sia per motivi culturali, come tenteremo di mostrare nel nostro intervento, che sarà perlopiù centrato sull'apporto dell'ebraismo alla cultura speculativa italiana.

La fioritura culturale dell'ebraismo italiano può dirsi avvenuta in circostanze del tutto particolari rispetto ad altri contesti. In genere le comunità ebraiche italiane, soprattutto nel centro-nord, ebbero popolazioni esigue; la cultura ebraica fu dunque quella di una minoranza all'interno della maggioranza non ebraica, a differenza di quello che accadde in Spagna o nell'Europa centro-orientale in epoca più recente a quella di cui trattiamo, dove le comunità ebraiche furono molto più ampie. Quest'esiguità numerica e la necessità di un confronto con la maggioranza furono forse responsabili delle peculiarità dello sviluppo, tipico dell'ebraismo italiano, dell'interpretazione in chiave razionale del patrimonio di fede comunitaria. Ecco perché più che l'approccio alla musica, al teatro o ad altre discipline, in cui effettivamente l'ebraismo trasse perlopiù spunto dagli ambienti di maggioranza, sia pur introducendo delle innovazioni fondate sulla propria tradizione, fu l'elemento speculativo che caratterizzò la vivacità e l'autonomia dell'ebraismo italiano.

1. La ricerca fondata su basi razionali

Limitando la nostra analisi all'epoca medievale e rinascimentale, prenderemo dunque in esame la tendenza ebraica italiana a fondare su basi razionali la ricerca della propria identità di fede, così come avveniva nel contemporaneo ambiente

cristiano, e addirittura a rileggere la mistica come fenomeno sostanzialmente speculativo. La necessità sentita del confronto, che portava gli ebrei a discutere e a disputare con i cristiani, soprattutto in epoca medievale, ma ancora alle soglie dell'età moderna, su problemi di fede, induceva gli stessi dotti delle comunità italiane a dotarsi di una cultura che fosse rispondente a quella dei loro avversari di fede; questo era necessario per controbattere le accuse, ma costituiva anche un motivo per convivere in una società dove gli ebrei erano pochi.

Tanto per fare un esempio, in Spagna lo studio delle dottrine esoteriche avveniva generalmente all'interno di gruppi esclusivi di iniziati che trasmettevano la loro disciplina solo ai membri della cerchia, attraverso un insegnamento orale che rimaneva patrimonio di pochi eletti. In Italia, dove la scarsità numerica di potenziali maestri e allievi avrebbe impedito di apprendere oralmente queste discipline, fu necessario diffonderle attraverso testi scritti che circolavano di città in città, di mano in mano. In questo caso la necessità di mantenere segrete queste dottrine era impedita dalla volontà di apprendere da parte dei dotti italiani: dunque, esse ebbero una diffusione geografica maggiore rispetto alla Spagna, dove si parla di *qabbalà* barcellonese e di *qabbalà* castigliana come di fenomeni distinti, mentre in Italia si ebbe fin dall'inizio della diffusione della *qabbalà* una commistione di varie tendenze esoteriche finalizzate alla produzione manualistica; inoltre, mentre i cabbalisti spagnoli furono perlopiù esclusivamente impegnati nella ricerca e nella pratica mistica, gli studiosi di *qabbalà* italiani si sostenevano su attività che dipendevano dalle necessità del mondo cristiano. Per cui un banchiere o un medico, due delle professioni più consuete dell'ebraismo medievale italiano, dopo aver acquisito una cultura professionale che permetteva loro di trovar lavoro, potevano, se volevano, dedicarsi all'approfondimento di segreti cabbalistici. Si trattava di una scelta, che raramente derivava dalla tradizione di famiglia (in Italia si conoscono casi in cui un padre è ostile alla *qabbalà*, mentre il figlio è un cabbalista: si pensi, ad esempio, a Yehudà e a David Messer Leon, vissuti tra il '400 e il '500) ed era comunque fondata su uno studio autodidattico compiuto su testi scritti (veniva a mancare in pratica il fondamento stesso dell'idea cabbalistica, quello della tradizione orale), che in ogni caso venivano adattati ad una cultura precedentemente acquisita di carattere filosofico-scientifico. Questo fenomeno sociale dette vita a una variegata serie di tendenze, perlopiù individualistiche, nello studio della *qabbalà*, che mutavano in funzione del ruolo e degli

interessi di ogni singolo praticante. Potremmo affermare dunque che una caratteristica della cultura ebraica italiana, soprattutto in età umanistica, è un impegno intellettuale indipendente dei singoli autori, aperto però alle metodologie speculative della maggioranza. Tale situazione cambiò all'inizio del XVI secolo, con l'arrivo in Italia di profughi ebrei soprattutto dalla penisola iberica, che invitarono i loro correligionari ad un maggiore rigore nello studio delle discipline di fede e ad una minore dipendenza dai prodotti del razionalismo non ebraico.

Come è noto, i primi testi scritti da ebrei italiani sono molto antichi ed hanno grande rilievo a livello culturale nel panorama dell'ebraismo della diaspora. Complesse furono le attività intellettuali degli ebrei del Salento del IX-XI secolo, che trasformarono i centri locali in accademie di studio - soprattutto halakico - che acquisirono fama internazionale: «perché da Bari uscirà la *Torà* e da Otranto la parola del Signore», affermavano ancora nel XII secolo i saggi ebrei dell'area franco-renana. La produzione dei *hasidim* ("pii") di queste regioni mostra la grande influenza dei centri dell'Italia meridionale. Tra i dotti più importanti del mondo pugliese destinati a restare importanti modelli speculativi nei secoli successivi ricordiamo Shabbetay Donnolo, vissuto nel X secolo, autore, tra l'altro, di un commento al testo mistico di epoca rabbinica intitolato *Sēfer yetsirā* (*Libro della formazione*), ispirato chiaramente al neoplatonismo islamico contemporaneo.

Ma è soprattutto l'ambiente romano dei secoli successivi che creò la base del rinnovamento speculativo medievale ebraico, insieme a quello dell'Italia del Sud federiciana e angioina, in cui la corte richiedeva traduzioni di testi arabi soprattutto di carattere filosofico. In questo contesto, troviamo gli ebrei nell'importante ruolo di traduttori di opere aristoteliche (in particolare si traducevano opere di Averroè dall'ebraico in latino o in un dialetto romanzo meridionale che un altro mediatore traduceva successivamente in latino). Proprio per la loro "marginalità" e per il loro particolarismo i filosofi italiani del Due-Trecento sono stati poco studiati e solo di recente le loro opere sono state rimesse in luce, grazie all'opera di Giuseppe Sermoneta e della sua scuola di Gerusalemme.

La vitalità dei centri di studio ebraici in Italia dipese in gran parte da due elementi: la maggiore mobilità dell'ebraismo italiano rispetto a quello spagnolo, causata dalla possibilità (e dalla necessità) degli ebrei di spostarsi dall'uno all'altro centro culturale, data la frammentazione politica dell'Italia medievale. In questo

contesto, come già era accaduto nella Spagna dei secoli precedenti, gli ebrei avevano un ruolo significativo nell'economia. Ma, come abbiamo detto, spesso gli stessi mercanti o banchieri erano anche studiosi di diritto halakico e di filosofia, poeti e valenti medici. Della poesia, di cui ci occuperemo in seguito, pare opportuno sottolineare l'ampia produzione ebraica italiana che, muovendo dai modelli diffusi nella penisola iberica, tese ad adattarli alla tradizione toscana stilnovista e petrarchista, via via seguendo le correnti letterarie delle varie epoche, fino all'epoca contemporanea.

2. La filosofia come elemento di dialogo

Ma veniamo al vero vanto della produzione intellettuale ebraica medievale, destinato a creare motivo di incontro tra intellettuali di fedi diverse fino ad epoca moderna.

Ya'aqòv Anatoli (ca. 1194 - 1256) aveva portato a Napoli dalla Provenza, donde proveniva, la produzione maimonidea. Nella città partenopea Anatoli eseguì diverse traduzioni del *corpus* averroistico per gli intellettuali filosofi della corte di Federico II e creò una vera e propria scuola, in cui si distinse Moshè ben Shelomò da Salerno, morto nel 1279, che scrisse un commento ai primi due libri del *Morè ha-nevukim* (*Guida dei perplessi*) del Maimonide (1138 - 1204). Già Moshè si presenta come modello di mediatore tra intellettuali ebrei e cristiani: egli non fa solo riferimento alla traduzione latina della *Guida*, ma riporta gli equivalenti in latino volgare di numerosi termini ebraici. Per le relazioni semantiche tra termini ebraici e latini Moshè da Salerno consultò Nicola da Giovinazzo, un frate domenicano, riferendone il commento, ovviamente in chiave cristiana, ai capp. 52 e 53 del I libro della *Guida*. Questa possibilità di lettura di un testo ebraico da punti di vista religiosi diversi mostra un carattere che diverrà una costante del pensiero ebraico italiano, la tendenza a considerare *l'argomento filosofico un elemento di dialogo* che spingeva a superare la barriera della distinzione religiosa. Ancora nei secoli successivi i filosofi ebrei attinsero ad un patrimonio filosofico comune per discutere temi al centro dell'interesse di ebrei e cristiani. Questo fenomeno si verificò particolarmente nel contesto della fioritura degli studi scolastici e acquisì un rilievo particolare nel Trecento, soprattutto a Roma. Qui si trovarono ad operare filosofi ebrei provenienti da varie parti del mondo europeo, quali Zerahyà ben Še'alti'el Gracian (Hen), barcellonese, che utilizzò per la sua speculazione elementi platonizzanti che circolavano in Spagna grazie anche all'apporto del pensiero arabo.

Lo stesso autore compose un commento alla *Guida dei perplessi* in cui propone delle argomentazioni fondate su scienze quali l'archeologia. Ad esempio, egli prova l'esistenza dei giganti biblici, adducendo la prova di ritrovamenti fossili nell'Italia centrale. In pratica, accanto alle verità di fede egli pone quelle derivabili dall'argomentazione razionale, ponendosi nella scia del movimento romano del pensiero ebraico medievale parallelo alla contemporanea Scolastica cristiana.

I prodotti di questo movimento risultarono sgraditi a quegli intellettuali ebrei spagnoli che consideravano la filosofia razionale di origine greco-araba un'aberrazione delle nazioni. Furono frequenti al proposito dispute sulla liceità di intraprendere studi filosofici, ma la maggior parte degli italiani, anche se talora dubitò della validità della logica per spiegare verità di fede, in genere persisté nelle sue speculazioni. Un esempio interessante di adattamento si osserva anche nel campo della mistica. Si potrebbe pensare che niente più della mistica possa esistere di meno soggetto alla descrizione secondo categorie razionali. Invece in Italia quanti si dedicarono alla mistica furono perlopiù filosofi.

3. La letteratura mistica

È interessante osservare che l'aragonese Avrahàm Abulafia (1240 - 1291 ca.), dopo soggiorni di studio in oriente ove aveva appreso tecniche mistiche irrazionali, giunto a Capua, si mise a studiare con il filosofo Hillel da Verona (1220 - 1295) la *Guida dei perplessi* e reinterpretò tutto il suo sistema mistico alla luce di questo testo, tanto che a nulla valse un suo ulteriore soggiorno in Spagna e la meditazione su altre opere mistiche dell'ebraismo per fargli cambiare idea sulla necessità di fondare il proprio cammino di fede sul Maimonide. Tale fu l'importanza di questo pensatore nella penisola italiana che anche i suoi avversari antirazionalisti spesso si misero sulla scia già seguita da Abulafia e decisero di attribuire al Maimonide una valenza esoterica. In pratica quanto rivela il Maimonide nella *Guida* sono solo in apparenza verità razionali. Nella maggior parte dei casi le sue affermazioni celano invece significati occulti.

Non fu un caso dunque che Abulafia, dopo essere rientrato nella natia Spagna, decidesse di tornare in Italia. Dopo un tentativo di incontrare il Papa a Roma, forse per farsi ungere Messia, come si potrebbe dedurre da alcune sue affermazioni, l'aragonese decise di stabilirsi in Sicilia, dove creò una scuola che seguì i suoi insegnamenti e alla quale si devono testi interessantissimi di

mistica “razionale” che furono alla base delle speculazioni dell’ebraismo italiano nei secoli successivi.

Se da un lato i mistici spagnoli misero al bando i testi abulafiani, dall’altro lato l’interesse suscitato nei cristiani da questa corrente mistica razionale fece sì che, a distanza di due secoli, alla fine del Quattrocento, l’ebreo siciliano Flavio Mitridate, convertito al cristianesimo, traducesse per Giovanni Pico della Mirandola, intellettuale cristiano, alcune delle opere della scuola dell’aragonese, che Pico e altri cabbalisti cristiani utilizzarono per dimostrare verità di fede cristiane. Nel Rinascimento, dunque, la speculazione mistica ebraica, che nei secoli precedenti non era stata oggetto di discussione tra ebrei e cristiani, divenne la base di un rinnovato scambio intellettuale tra le due fedi. Finché si trattò di discutere problemi di esegesi biblica sulla base di uno stesso terreno concettuale, il dialogo rimase tale, ma quando la lettura mistica delle Scritture su base razionale iniziò ad essere strumentalizzata dai cristiani per dimostrare la veridicità della loro fede a scopi proselitistici, il fertile terreno dialogico che si era creato tra XIV e XVI secolo venne messo in crisi. L’interpretazione razionale della fede diventava minaccia della libertà religiosa. Eppure, nonostante l’ampia diffusione di questo fenomeno, che i profughi ebrei iberici considerarono voluto dalla pervicacia degli ebrei italiani nell’affidarsi ad Aristotele invece che a Mosè, gli ebrei della nostra penisola non si opposero mai alla speculazione razionale; nella scia della contemporanea speculazione non ebraica dell’età della Controriforma, essi separarono nettamente la ragione dalla mistica ed è proprio nell’età dei ghetti che l’ebraismo razionalistico raggiunse il suo apogeo, con personaggi quali il rabbino veneziano Leone da Modena (1574-1648), che si scagliò contro la mistica.

4. A Roma, nel XIV secolo

Ma torniamo a Roma nel XIV secolo: qui operarono due membri della stessa famiglia, destinati anch’essi ad acquisire notevole rilievo nell’ambiente culturale dei secoli successivi, anche cristiano: Yehudà ben Moshè Romano (ca. 1293 - dopo il 1330) e il cugino ‘Immanu’el ben Shelomò Romano (ca. 1261 - dopo il 1328). Il primo fu un discepolo di Zerahyà Hen di Barcellona, di cui abbiamo detto e da cui forse derivò la sua interessante fusione di platonismo e aristotelismo. Per un certo periodo operò alla corte di Napoli, presso Roberto d’Angiò, traducendo numerosi scritti dal latino, quali il *Liber de causis*, attribuito nel Medioevo ad Aristotele ma in realtà testo neoplatonico, il *De substantia orbis* di Averroè,

ma anche testi di Egidio Romano, di Alberto Magno e di Alessandro di Hales, oltre che di Tommaso d'Aquino. Del resto già nella generazione precedente Hillel da Verona, anch'egli operante nell'ambito romano, aveva tradotto il *De unitate intellectus* di S. Tommaso.

Quello che appare interessante è che Yehudà, anche nelle sue opere esegetiche, quali il *Commento alla Genesi*, usa temi della tradizione intellettuale razionale. Per Yehudà il fine dell'uomo, come per Maimonide, è l'unione con l'Intelletto Agente, che è l'unico degli intelletti separati di cui si possa conoscere essenza ed esistenza, mentre degli altri non si può conoscere che l'esistenza. Di Dio non si conosce né essenza né esistenza. Anche per la lettura della Bibbia conviene procedere su basi razionali, per cui è il filosofo il più corretto interprete delle verità in essa contenute. È chiaro che il profeta ha un grado di conoscenza superiore al filosofo, ma in assenza di rivelazioni profetiche ci si dovrà accontentare delle spiegazioni intellettuali. Si giunge infine ad ammettere che il profeta stesso è un saggio razionale: in questo Yehudà si distanzia notevolmente dai contemporanei spagnoli.

Per comprendere il clima di dialogo intellettuale dell'ambiente italiano del primo Trecento si pensi al cugino di Yehudà, 'Immanu'el Romano, noto - più come poeta che come filosofo - anche con il nome italianizzato Manoello Giudeo per le sue interessanti composizioni in italiano influenzate dalla poesia giocosa toscana contemporanea e per la sua opera, ispirata alla poesia arabo-ebraica spagnola, intitolata *Mahbaròt 'Immanu'el (I componimenti di 'Immanu'el)*. In una di tali composizioni egli prende spunto dalla *Divina Commedia* di Dante, immaginando un viaggio nell'aldilà. Nella sua speculazione trasse perlopiù spunto dalla compilazione di passi di autori precedenti, perlopiù provenzali, uniti a temi derivati da citazioni letterali di autori scolastici italiani. La sua riflessione sull'amore intellettuale sarebbe stata influente nei secoli successivi.

Nella XXVIII *Mahbèret*, intitolata *Ha-tòfet we-ha-'èden (L'inferno e il paradiso)*, egli scrive:

Mentre andavamo errando per le vie dell'Eden, guardando in alto la galleria degli uomini saggi, mi accorsi di alcuni uomini che irraggiavano maestà, in tale misura che il sole e la luna a loro confronto sono tenebrosi. Essi avevano ottenuto un luogo nel mondo degli angeli. Non riconoscendo alcuno di essi, chiesi all'uomo che parlava con me di informarmi a loro riguardo. Mi rispose che sono i pii tra i gentili, che hanno avuto abbondanza di sapienza e intelletto e che hanno asceso le scale della saggezza grazie alla loro abilità intellettuale. Non si sono comportati come i loro padri, generazione

testarda e ribelle, ma si sono dedicati alla ricerca intellettuale di chi è il Fattore e chi il Creatore che li ha plasmati con il suo amore, li ha portati dal nulla all'esistenza, li ha fatti venire al mondo e a quale scopo Egli li ha creati. Quando chiesero ai loro padri e considerarono le loro risposte, si resero conto che esse non avevano alcun senso. Pertanto disprezzarono la loro fede e si misero a investigare il credo di altre nazioni. Dopo aver indagato a lungo tutte le fedi e dopo aver osservato che le mani di ciascuna di esse sono più operose nel rafforzare le loro fondamenta e nel distinguere la loro fede dalle altre, hanno detto: «Non restiamo fedeli al nostro credo, perché ci è stato trasmesso dai nostri padri»; perciò di tutte le fedi essi selezionarono le dottrine vere, sulle quali gli uomini saggi non differiscono. Accettarono tali dottrine e ad esse aderirono.

Nel brano possiamo osservare anzitutto la lode dei saggi delle nazioni che si sono allontanati dalle loro fedi inique, considerando i motivi di affinità e non di divergenza con le altre credenze religiose. Il motivo che compare in 'Immanu'el è molto moderno e al contempo è totalmente basato sulla fede nell'intelletto, dato che la selezione operata da questi autori è squisitamente razionale. Lo stesso tema, di chiara origine scolastica, ricorda il tentativo di concordia tra i vari sistemi speculativi e religiosi operato a più di un secolo di distanza dall'umanista Giovanni Pico della Mirandola (1463 - 1494), lo stesso che utilizzò per la redazione delle sue *Conclusiones cabalisticæ* (*Tesi cabbalistiche*) il materiale tradottogli dal convertito Flavio Mitridate. Non deve sorprendere il fatto che tra le opere tradotte da Mitridate per Pico si trovino testi di Yehudà Romano, in cui il filosofo discuteva temi scolastici senza citare le proprie fonti e ammetteva la possibilità di leggere opere mistiche su base razionale. In pratica Pico, servendosi di Yehudà Romano, poté credere che quanto egli sosteneva cristianamente trovasse una conferma nella tradizione più esoterica dell'ebraismo, sia dal punto di vista della mistica (come poteva leggere in un'interpretazione leggermente modificata degli scritti di Abulafia) sia da quello razionale, come gli appariva sulla base della produzione del filosofo trecentesco. Ma non si rendeva conto che la sua ansia di dimostrazione filologica delle verità di fede cristiane era errata, perché in ultimo fondata su traduzioni ebraiche di testi scolastici. Tornando a 'Immanu'el, si comprende il senso della sua affermazione. Mentre Dante pone nel limbo gli intellettuali di altre fedi o i pagani che hanno brillato per la loro luce intellettuale ma che non hanno potuto godere della luce divina e pone nel cielo del sole gli intellettuali cristiani che hanno goduto della grazia di Dio, 'Immanu'el pone gli stessi saggi delle nazioni nel paradiso e nella

luce. In entrambi gli autori si osserva la necessità di dare maggior peso sia alla razionalità che alla fede tradizionale (il che è molto interessante sullo sfondo del dissidio medievale tra fede e ragione), ma in 'Immanu'el sembra di cogliere un messaggio più universale di tolleranza, anche se egli stesso ci spiega che per alcune usanze i dotti delle nazioni non hanno capito come procedere correttamente nella lode di Dio. Nel prosieguo della composizione di 'Immanu'el leggiamo infatti che:

[i saggi di cui si è detto] hanno voltato le spalle alle opinioni che dividono le nazioni, ma non il volto. Infatti, per quanto riguarda Dio, essi Lo invocano in maniera arrogante, usando un nome che fa tremare i nostri cuori, perché ogni nazione Lo invoca con un nome specifico. Invece noi diciamo: «Qualsiasi sia il Suo nome, noi crediamo nella prima Esistenza vera che ha prodotto la vita, che era, è e sarà, che ha creato l'universo, quando la Sua sapienza l'ha deciso; che si è nascosto da noi grazie all'intensità della Sua rivelazione; che non viene meno, che non si stanca e la cui comprensione non può essere investigata, che ha misericordia delle Sue creature e le chiamerà a Sé quando si approssima la fine dei nostri giorni e la cui gloria ci accoglierà in unità».

Ma quello che ancor più sorprende, ammesso che possa essere dimostrata l'identità del personaggio denominato Dani'el nel testo dell'autore romano con Dante, che secondo alcuni studiosi avrebbe effettivamente conosciuto, è descritto nel passo successivo a quello testè riportato:

Quando ascendemmo le scale di Eden, vedemmo cose meravigliose: c'erano infatti troni elevati ed eccelsi che apparivano alla mia vista di meraviglia sorprendente, cosicché l'occhio non poteva soddisfarsi di vedere. Tra questi c'era un trono, il cui splendore riempiva il mondo di luce: era come l'opera di zaffiro brillante e come il cielo stesso in chiarezza [cf. Es 23,10]. Il suo sgabello aveva lunghe estremità e il metallo splendente di cui era fatto risplendeva di luce perenne: desiderai sedermi lì e dissi: «Ti prego, mio signore, a chi è destinato questo trono onorato e piacevole, a chi lo sgabello di quest'opera sublime?». Mi rispose: «Finché vivi, il trono è destinato al più potente dei pastori, e sarà per lui, cioè per Giuda, il cucciolo del leone, che ha dominato i suoi fratelli. Lo sgabello con i suoi fiori e bocci è per il legislatore che non si allontana dalla sua presenza. Ti siederai accanto a lui e gli starai vicino». Allora, mentre pronunciava queste parole, mi ricordai delle parole di mio fratello Dani'el, che mi aveva riportato sulla retta via, aveva raddrizzato il mio cammino e mi era stato vicino quando fuggivo [...] Ho pensato alla piena narrazione della sua grandezza, alla sua generosità ed eccellenza, alla sua prudenza e comprensione, alla sua umiltà e giustizia e alla sua fama che riempie le estremità della terra. Dissi dunque all'uomo che mi teneva la mano destra: «Ti prego, signore, mostrami il luogo dove abiterà Dani'el, che

tipo di casa gli riservi e qual è il luogo del suo riposo». Mi rispose: «Tranquillizzati: la sua posizione è molto elevata e le estremità delle terra sono piene della sua fama. Anche se il tuo livello è troppo basso per raggiungerlo, perché egli si è fatto carico del peccato di molti e ha interceduto per i trasgressori, poiché l'Alta Sapienza ha compreso che senza di te non avrebbe trovato requie né riposo, ha posto il tuo seggio accanto al suo, benché il tuo valore sia inferiore al suo [...] Tu sarai come Giosuè rispetto a Mosè» [...].

Se possiamo identificare i due personaggi, appare evidente il rilievo attribuito dal poeta romano al suo contemporaneo. Non diversamente si rivolge il pensatore quattrocentesco Yohanan Alemanno (ca. 1435 - ca. 1506) al suo mecenate, Pico della Mirandola, elogiandolo con una composizione di versetti biblici nell'introduzione al suo Commento al Cantico dei cantici dedicata all'umanista, che, a detta dell'autore, sarebbe stato il principale fattore della continuazione della composizione dell'opera di commento al libro biblico, iniziata molto prima dell'incontro con Pico e lasciata a lungo interrotta:

Così la Scrittura ispirata dal significato allegorico del Cantico dei cantici rimase sigillata nella mia mente fin quando giunsi nel 5248 (=1488) [a Firenze] [...] A causa di tutte queste [virtù di Firenze] tutti i miei pensieri mi condussero da quel signore, maestro di molte scienze sublimi al di sopra di molti uomini eruditi e famosi di tutte le terre e nazioni. Il tempo e lo spirito di Dio non hanno dotato la sua nazione e generazione di un altro uomo come lui. Dio gli ha dato tre parti preziose al di sopra di tutta la gente del suo paese; il suo spirito, il suo corpo e la gloriosa sede del suo intelletto. Ho pensato che forse il mio spirito e la mia anima potessero essere favorite dal suo enorme splendore.

Così Alemanno si esprime in una vera e propria laudatio umanistica di Pico della Mirandola, principe saggio, che si dedicò, come abbiamo visto, allo studio della cultura ebraica.

Il rapporto tra filosofi e mistici ebrei con i loro contemporanei non ebrei in Italia fu generalmente eccellente e produsse ottimi frutti, che dettero valore alle speculazioni degli uomini appartenenti alle due fedi religiose.

Amicizia Ebraico-Cristiana, Roma

FABRIZIO LELLI

*LA CULTURA EBRAICA AL TEMPO
DI LORENZO IL MAGNIFICO*

Il problema dei rapporti tra cultura ebraica e Umanesimo nell'Italia del Quattrocento è dal secolo XIX al centro di un'acuta polemica. Alcuni studiosi sostengono l'esistenza di contatti tra l'ambiente ebraico e quello circostante fondati su una relativa tolleranza religiosa cristiana e su un profondo interesse della minoranza ebraica verso gli orientamenti culturali della maggioranza; altri stimano che un vero e proprio dialogo sarebbe stato impossibile per le condizioni di vita delle comunità ebraiche, sempre soggette a potenziali attacchi da parte delle autorità ecclesiastiche, a periodiche persecuzioni che avrebbero comunque impedito ogni intervento di rinnovamento culturale. I contributi più recenti sulla questione tendono, più adeguatamente, a non radicarsi su problematiche generalizzate alle intere comunità, rivolgendosi invece ad un esame attento delle singole figure ed opere dei dotti ebrei vissuti nell'Italia umanistica. Da un'analisi così formulata si possono rilevare attitudini spesso divergenti nei confronti del rinnovamento culturale quattrocentesco, che permettono di offrire un quadro più esauriente e meno differenziato da interpretazioni aprioristicamente peccanti di eccessivo ottimismo o pessimismo. In pratica è possibile oggi sostenere che, come esistevano intellettuali o eruditi ebrei favorevoli all'accettazione di elementi del pensiero umanistico nella sfera più propriamente tradizionale ebraica, così altri pensatori più tenacemente ancorati a modelli speculativi medievali avversarono decisamente ogni forma di "contaminazione" con una cultura considerata paganeggiante e poco ortodossa

1. Rinnovamento promosso dagli studiosi umanisti

L'ebraismo italiano, sollecitato dal fecondo processo di rinnovamento degli studiosi umanistici che muovevano alla scoperta delle fonti bibliche, iniziò a guardare, soprattutto a partire dalla seconda metà del XV secolo, ora con interesse ora con preoccupazione ai nuovi orientamenti del pensiero rinascimentale.

Le nuove metodologie filologiche furono adattate da alcuni dotti ebrei all'esegesi biblica. Come gli umanisti rifiutarono il latino medievale prediligendo gli esempi stilistici ciceroniani, così i dotti ebrei, abbandonando le forme linguistiche dell'ebraico medievale, si volsero alla ricerca di modelli biblici per le loro opere, sia in prosa, sia in poesia.

Anche ad un primo esame della produzione letteraria degli ebrei italiani del XV secolo, appare evidente, come, accanto alla più consueta produzione esegetica, omiletica, filosofica di tradizione medievale, si sviluppino in questo periodo nuovi generi letterari sicuramente influenzati dai modelli umanistici: abbiamo così opere a carattere storico, biografico e una più tarda produzione teatrale, animata dalle vivaci polemiche rinascimentali sulla commedia e la tragedia. È opportuno notare che anche i generi propri della tradizione ebraica medievale furono in quest'epoca riproposti secondo schemi innovativi: il commento biblico ricevé in varia misura l'apporto degli strumenti filologici umanistici, le opere grammaticali e poetiche furono spesso formulate sulla base dei testi classici di grammatica e poetica greca e latina, i sermoni furono modellati secondo la migliore tradizione oratoria ciceroniana e anche nelle dispute apologetiche furono utilizzati gli insegnamenti di quell'*ars rhetorica* aristotelico-latina che nel Rinascimento tornò ad acquistare il ruolo di primaria importanza giocato in epoca classica.

La struttura di base dell'educazione e del sapere ebraico rimase, è opportuno sottolinearlo, ancorata a schemi medievali connessi soprattutto con l'esegesi biblica e con la tradizione speculativa iberico-provenzale; tuttavia questa tradizione fu riorganizzata secondo nuove categorie e con finalità diverse. Come gli umanisti non poterono distaccarsi completamente dalla Scolastica e dall'aristotelismo medievali, così gli ebrei italiani riecheggiarono nei loro trattati filosofici il pensiero arabo-giudaico di ispirazione sostanzialmente maimonideo-averroista; ma anche questi elementi furono rivissuti in maniera critica, inseriti in un ampio piano di studi che intendeva fare dell'ebreo colto un *hakam*

kolel (“saggio universale”), secondo il modello umanistico dell'*homo universalis*¹.

2. L'interesse degli umanisti per la saggezza ebraica

Tra i centri italiani in cui quest'attività letteraria ebraica risultò più feconda spiccano soprattutto Mantova, dominata dai Gonzaga, Ferrara, dagli Estensi, e Firenze, seppur ufficialmente repubblica, in effetti dominata dal potere economico e politico dei Medici. Proprio al rapporto tra intellettuali ebrei e cultura medicea intendiamo dedicare questo contributo, occasionato dalla concomitanza del cinquecentenario della cacciata degli ebrei dalla Spagna e da quello della morte di Lorenzo il Magnifico (1449-1492).

La brama di riscoprire la verità filologica dei testi antichi fu la scintilla che mosse gli umanisti fiorentini a tentare nuovi studi biblici basati sui testi originali ebraici. Per tale motivo, nel XV secolo molti uomini di cultura richiesero l'aiuto di saggi ebrei per l'interpretazione della Scrittura; la conoscenza dell'ebraico divenne condizione fondamentale per l'acquisizione di un sapere universale². Da questo primo contatto con l'ambiente culturale ebraico si sviluppò un più profondo interesse da parte degli umanisti per l'esegesi ebraica tradizionale e per quella cabbalistica, quest'ultima oggetto di studio soprattutto a Firenze. Come è noto, già all'epoca di Cosimo il Vecchio, la famiglia medicea aveva patrocinato le attività di un gruppo di studiosi dediti al recupero dei testi platonici e neoplatonici pervenuti attraverso gli assidui contatti con l'ormai morente mondo bizantino. La cosiddetta Accademia Neoplatonica, i cui principali esponenti furono il fondatore, Marsilio Ficino, e Giovanni Pico della Mirandola, dette un notevole impulso allo scambio della cultura tradizionale ebraica con quella umanistica. Nei testi greci recentemente riportati alla

¹ In questo contesto si colloca la stesura di uno dei più celebri trattati moderni di grammatica ebraica, il *Sefer nōfet tsufim* (*Il libro del miele stillante dai favi*), composto verso il 1470 dal mantovano Yehudà ben Yehihel, più noto come Messer Leon (ca.1425-ca.1495). Quest'opera tenta di conciliare gli *studia humanitatis* con la sapienza biblica, considerata alla base di ogni conoscenza antica e moderna. Ricordiamo che Yehudà Messer Leon fu il fondatore di una celebre accademia di studi ebraici, il cui *curriculum* di studi appare modellato sulle contemporanee esperienze di Guarino Veronese e Vittorino da Feltre. Molti intellettuali ebrei, vissuti tra il XV e XVI secolo, si formarono in questa scuola.

² Tra gli umanisti operanti a Firenze che si servirono di precettori ebrei per leggere la Bibbia nel testo originale ricordiamo Giannozzo Manetti, Marsilio Ficino, Angelo Poliziano, Giovanni Pico della Mirandola, Girolamo Benivieni, Sante Pagnini.

luce si scorgevano affinità con la speculazione cabbalistica: il neoplatonismo, l'ermetismo ed altre dottrine di origine orientale avevano infatti permeato il vasto *corpus* dei testi cabbalistici medievali. La decisa convinzione degli intellettuali ebrei dell'antichità remota di questi scritti (che essi pensavano rivelati ai patriarchi antidiluviani, ad Abramo o a Mosè, direttamente da Dio) portò gli umanisti a ritenere questi i testi su cui vennero basate le dottrine platoniche. Il filosofo greco, nei suoi viaggi in Oriente, avrebbe attinto l'antica saggezza ebraica e l'avrebbe riutilizzata nel suo pensiero e nelle sue opere. In pratica la filosofia platonica e soprattutto neoplatonica secondo gli umanisti fiorentini non sarebbe stata altro che una filiazione di una *prisca philosophia* rivelata da Dio al suo popolo. Questa convinzione era connessa inoltre alla credenza che la prima lingua insegnata da Dio all'uomo fosse l'ebraico. Di necessità i testi scritti in ebraico o comunque in caratteri ebraici erano considerati particolarmente sacri. Ciò che gli ebrei erano abituati a fare per consuetudine da secoli, derivare cioè l'origine di ogni disciplina e di ogni forma di sapienza umana dalla Scrittura, spesso forzando il testo, divenne ben presto un uso diffuso anche presso gli umanisti che si servirono della saggezza ebraica non solo per determinare la nascita delle scienze, ma anche per spiegare la veridicità e la superiorità della religione cristiana.

3. Yohanan Alemanno e gli umanisti fiorentini

Fu proprio uno degli allievi del già citato Yehudà Messer Leon a dare grande vigore agli studi cabbalistici cristiani e all'esegesi ebraico-cristiana in ambito medico: Yohanan Alemanno (ca. 1435-ca. 1504) soggiornò a Firenze dal 1455 al 1462 e dal 1488 al 1494, come precettore dei figli del ricco e colto banchiere Yehihel Da Pisa. Quest'ultimo aveva accolto nella sua dimora pisana e in quella fiorentina e nella sua villa di campagna, nel Valdarno Inferiore, una vera e propria corte di letterati ebrei che resero la Toscana un valido richiamo per numerose personalità del mondo ebraico contemporaneo. In particolare, sembra proprio grazie all'opera di Alemanno e ai suoi rapporti con la cerchia neoplatonica, che la "corte" dei Da Pisa fu nota per i suoi ampi interessi cabbalistici o, forse meglio, cabbalistico-neoplatonici. È probabile che proprio in casa dei suoi ricchi protettori del 1488 Alemanno incontrasse Pico della Mirandola: una descrizione di questo avvenimento di grande importanza per l'evoluzione del pensiero di questo maestro è riportata in termini enfatici nell'introduzione di una delle opere principali di Alemanno, il

commento allegorico al *Cantico dei Cantici* (intitolato *Hèsheq Shelomò, Il desiderio di Salomone*), iniziato a Mantova, abbandonato e infine ripreso e terminato proprio su richiesta di Pico, interessato alla tematica dell'amore connessa con il *Cantico biblico*³.

È probabilmente anche sulla base di questa meditazione che Pico scrisse il *Commento sopra una canzone de amore* di Girolamo Benivieni. Numerose sono le affinità tra la produzione di Pico e quella di Alemanno. Sembra che durante il secondo soggiorno fiorentino di Alemanno i due pensatori si aiutassero reciprocamente a sviluppare dal punto di vista ebraico l'uno, cristiano l'altro, analoghe tematiche, volte a mettere in luce la sostanziale derivazione comune di tutta la saggezza antica della tradizione biblica. Tra le principali opere di Alemanno ricordiamo il *Hây ha-'olamin (L'Immortale)*, una vera e propria enciclopedia formulata in parte secondo schemi ancora medievali, ma totalmente impostata sulla figura dell'uomo collocato al centro della creazione divina. L'opera descrive i vari soggetti scientifici, filosofici e teologici che un saggio ebreo dovrebbe studiare per elevarsi dalla conoscenza del mondo terreno alla conoscenza di Dio fino al conseguimento dell'unione mistica. In quest'opera frequenti sono i riferimenti autobiografici inseriti dall'autore, che, nel presentare il *curriculum* degli studi, rievoca le tappe della propria formazione culturale. Un'opera a tutt'oggi poco studiata è il commento ai giorni della Creazione, intitolato *'Enè ha-'edà (Gli occhi della comunità)*, in origine destinato a costituire l'inizio di un commento allegorico al Pentateuco. Anche questo trattato rivela notevoli analogie con il contemporaneo *Heptaplus* pichiano. Alemanno ha lasciato inoltre un interessante compendio delle dottrine cabbalistiche da lui praticate ed una serie di *Appunti (Liqqutim)*, un vero e proprio zibaldone, nel quale egli veniva raccogliendo tutto il materiale che gli appariva utile per le sue opere, oltre a numerose osservazioni metodologiche e resoconti di incontri con personalità contemporanee. La produzione letteraria di Alemanno presenta molti elementi di ascendenza umanistica, ciò che appare ad esempio nella costruzione retorica delle sue opere e nel gusto per la biografia (tutto il commento al *Cantico* è incentrato sulla figura del re Salomone, considerato come

³ L'interesse per la narrazione di esperienze autobiografiche (quasi tutti gli scritti di Alemanno recano, spesso occultate attraverso procedimenti cabbalistici, notizie relative alla vita del loro autore) è un chiaro segno dell'influenza dell'ambiente umanistico italiano su un pensatore ancora profondamente legato alla tradizione culturale ebraica medievale.

prototipo di uomo saggio nella *vita activa e contemplativa*). Anche la concezione cabbalistica di Alemanno è del tutto innovativa rispetto a quella spagnola e provenzale: egli reinterpretò dottrine teosofiche in chiave essenzialmente speculativa, fortemente influenzato dal neoplatonismo fiorentino.

La lode di Firenze e del suo governante⁴, modellata secondo schemi retorici molto diffusi tra i letterati umanisti, è un esempio dell'influsso della cultura quattrocentesca sulla formazione ebraica tradizionale di Alemanno. Il "principe" di Firenze viene paragonato, per saggezza e per abilità politica, al re Salomone e allo stesso tempo al modello di re-filosofo elaborato da Platone nella *Repubblica*, noto ad Alemanno grazie alla diffusa versione ebraica del *Commento medio* di Averroè a quest'opera. Riportiamo di seguito il brano iniziale della versione della *laudatio* contenuta nel *Hèsheq Shelomò*⁵:

«Già venti anni or sono avevo iniziato a commentare le parole [del *Cantico dei Cantici*] di Salomone, finché sono giunto nel 1488 in una terra i cui uomini politici sono grandi e nobili, dotati di tutte le virtù regali e i cui mercanti sono più saggi di tutti i figli di Dio [...] una terra dalle cui colline trasse vita l'uomo più prezioso dei nostri tempi, il cui nome è Lorenzo de' Medici, la cui prudenza e abbondanza d'intelletto spirituale trascende la capacità di comprensione della gente comune. Egli guida i suoi domini con saggezza, conoscenza, prudenza e misericordia fino alle estremità della terra e i re di tutte le nazioni si inchinano dai loro regni davanti al suo soglio [...] Egli fa tesoro di spirito di conoscenza e timore di Dio e il suo sommo desiderio è rivolto al miglioramento delle sorti di tutti coloro che giungono nella sua città, la splendida città, la città leale e adorabile, che Dio ha dotato di ogni abbondanza, onore e virtù sopra ogni altra, la gloriosa Firenze [...]».

Lorenzo dunque diviene il modello del principe perfetto in questo encomio, strutturato sulla base della retorica classica. Se gli umanisti tendevano ad attribuire ai loro protettori e mecenati le virtù e i caratteri degli antichi Romani, secondo la metodologia ebraica di origine medievale, ma rinnovata con vigore in Italia nel XV secolo, Alemanno compara il principe perfetto ad un personaggio della Bibbia. Appare inoltre in questa lode un tema

⁴ Si ricordi che verso il 1488 Lorenzo aveva difeso la comunità fiorentina espellendo il famoso predicatore francescano Bernardino da Feltre che nei suoi sermoni eccitava il popolo contro gli ebrei. In realtà sembra che tale atteggiamento di favore fosse causato dal sostanziale contributo in denaro versato a Lorenzo da alcuni ricchi ebrei, tra i quali Yehihel Da Pisa.

⁵ Il testo ebraico è stato pubblicato per la prima volta da J. PERLES, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, «Revue des Études Juives» 12 (1892) 243-257: 253.

caro allo stesso Lorenzo: quest'ultimo infatti si compiaceva nell'identificarsi con il "rex" platonico, ciò che appare evidente nel frequente uso della sigla .LAU.R.MED. (in cui *R* significherebbe "Rex") su vasi, gemme e talora codici della sua collezione.

In pratica lo sforzo di Alemanno, come di molti suoi correligionari contemporanei, fu quello di adattare schemi e categorie della cultura umanistica a quelli più propri della tradizione ebraica. Non si trattò, come alcuni ebrei sostennero, di un tradimento dei valori dell'ebraismo ortodosso; tutt'altro. Yohanan rimase sempre fedele alla sua religione, tentando semmai di rafforzarne i valori. Ma questa rivalutazione della fede ebraica nasce in Alemanno da una comparazione tra il modello culturale umanistico e quello biblico ebraico. In tal modo egli attribuiva un valore universale al messaggio ebraico, colto nei suoi esemplari valori di modernità. Gli umanisti contemporanei, in particolare a Firenze, volevano leggere nella lingua originale le dottrine ebraiche per dimostrare la veridicità ed il valore del Cristianesimo o per fare opera di proselitismo tra gli ebrei; così facendo, respingevano *a priori* tutta la tradizione halakica ebraica considerandola scarsamente rilevante rispetto all'importanza della Scrittura. Alemanno fu un deciso sostenitore della tradizione talmudica, completamento di quella biblica. Se i cristiani considerano il Nuovo Testamento originato dall'Antico e superiore ad esso perché innovativo, anche gli ebrei, sostiene Alemanno, devono considerare la loro tradizione rabbinica innovante rispetto alla Scrittura. In tal modo Alemanno dimostra il parallelismo tra Cristianesimo e Ebraismo post-biblico, entrambe religioni nate dallo stesso ceppo ed entrambe ricche di valori ideali analoghi, seppur sviluppati su strade diverse. Si tratta di un approccio alle problematiche dottrinali spesso non compreso in tutta la sua portata dalle comunità ebraiche contemporanee, destinato a godere di scarsa fortuna in epoca successiva, anche per il peggioramento delle condizioni sociali degli ebrei italiani già fin dal XVI secolo.

4. Yehudà e David Messer Leon

Tra i colleghi, forse allievi, di Alemanno è opportuno ricordare, per la sua lunga presenza a Firenze, David ben Yehudà Messer Leon (ca. 1471-ca.1536), figlio del fondatore della celebre *yeshivà* mantovana. Come il padre Yehudà e come lo stesso Alemanno, David ricevette un'educazione fortemente ispirata alla tradizione medievale aristotelico-averroista e alla scolastica, ma fu notevolmente influenzato dalla cultura umanistica. È probabile che

già a Napoli, ove risiedeva, gli fosse giunta notizia dell'attività di Alemanno e che per questo motivo egli avesse deciso di trasferirsi a Firenze, ospitato dai Da Pisa; in particolare sembra che di Alemanno egli prediligesse l'impostazione offerta alla speculazione cabbalistica. Nel suo soggiorno fiorentino, David, forse proprio sotto la tutela di Alemanno, poté approfondire la nozione di *prisca philosophia*, sviluppando al contempo i suoi interessi per gli *studia humanitatis* e in particolare per la retorica. Dall'ambiente fiorentino e dalla lettura del Petrarca, del Boccaccio, di classici latini e di autori contemporanei italiani, David derivò materiale per il suo *Elogio delle donne* (*Shèvah ha-nashím*), strutturato secondo un'impostazione retorica assai diffusa nel Rinascimento italiano. Traendo spunto dalla mitologia greco-latina, a lui nota grazie ai testi di Ovidio, Livio e Valerio Massimo, l'autore dell'*Elogio*, attraverso il consueto raffronto con le fonti bibliche, sviluppa una vera e propria *laudatio* del genere femminile, riecheggiando la tematica del *De claris mulieribus* del Boccaccio; l'opera, rivolta ad un pubblico femminile, si ispira ampiamente anche al *De viris illustribus* del Petrarca e costituisce un esempio dell'affermazione in ambito ebraico del genere letterario della biografia. Si osservi inoltre che, mentre il padre Yehudà Messer Leon (ca. 1420 - ca. 1496), pur accettando numerosi motivi del pensiero contemporaneo, si mostrava decisamente ostile al neoplatonismo fiorentino, disprezzando ogni forma di scienza astrologica, alchemica e magica ad esso connessa, David, forse proprio per l'influsso dell'ambiente fiorentino, accettò il neoplatonismo come valido sistema metafisico e con esso l'amore diffuso nella cerchia degli umanisti per la musica, la poesia e le scienze occulte; così, mentre Yehudà Messer Leon rifiutava lo studio delle dottrine cabbalistiche, il figlio David cercò di armonizzare filosofia e *qabbalà* in un omogeneo sistema speculativo, seguendo anche in questo la lezione di Alemanno.

5. Elia del Medigo

Tra i vari pensatori quattrocenteschi che in qualche modo avvertirono l'importanza della speculazione neoplatonica fiorentina, ricordiamo ancora Elia del Medigo (ca. 1460-ca 1493). La sua personalità viene generalmente associata all'averroismo ebraico ed egli viene considerato strenuo avversario della speculazione cabbalistica. Recentemente sono state proposte interpretazioni più caute ed obbiettive del pensiero di questa figura, ancor oggi nota principalmente per la sua attività di maestro di ebraico e traduttore di Pico della Mirandola. In effetti, anche se la

sua formazione culturale fu sostanzialmente averroista e la sua attività di traduzione dall'ebraico fu rivolta a diffondere maggiormente i testi aristotelico-averroisti della tradizione arabo-giudaica medievale, il suo atteggiamento nei confronti della *qabbalà* non fu del tutto negativo. Probabilmente, proprio l'incontro con la cultura fiorentina lo indusse a tentare una riconciliazione delle dottrine esoteriche ebraiche con quelle razionalistiche. Elia del Medigo seguì Pico nei suoi spostamenti di città in città: Pico si stabilì a Firenze nel 1482 e Del Medigo lo raggiunse nel 1484, soggiornandovi almeno per un anno. Su richiesta di Pico egli eseguì, sicuramente a Firenze, la traduzione del *Comento medio* di Averroè alla *Repubblica* di Platone, di sei quesiti di Averroè sulla *Logica* di Aristotele, compose annotazioni al *Comento medio* di Averroè alla *Fisica*, discusse il *De substantia orbis* di Averroè. Inoltre tenne lezioni pubbliche di filosofia e partecipò alle dispute tra cristiani ed ebrei organizzate in casa di Pico, alle quali era spesso presente un celebre ebreo convertito di origine siciliana, anch'egli traduttore di opere ebraiche e aramaiche per Pico, Flavio Mitridate, *alias* Guglielmo Raimondo di Moncada. Proprio al soggiorno fiorentino sembra da attribuire il mutamento di tendenza di Elia del Medigo nei confronti delle dottrine cabbalistiche, un tempo da lui risolutamente avversate: da questo momento Del Medigo non attaccò più la *qabbalà*, ma l'interpretazione che di essa veniva data nell'ambiente fiorentino da cristiani e da ebrei: si avverte nei suoi scritti la polemica da un lato contro ebrei quali Yohanán Alemanno che reinterpretavano, come si è visto, la dottrina cabbalistica in chiave neoplatonica, seguendo le inclinazioni degli umanisti fiorentini, dall'altro contro ebrei convertiti, quali Flavio Mitridate, che non solo avevano tradito la loro religione, ma si servivano delle loro conoscenze per aiutare gli umanisti a leggere nei testi cabbalistici le premesse del trionfo del Cristianesimo. Per combattere questa corruzione interna al giudaismo, Del Medigo si basa su procedimenti retorici e filologici propri dell'Umanesimo, distinguendo così una *qabbalà* originaria, autentica e veridica, dalla sua degenerazione filosofica neoplatonizzante. A suo avviso, se interpretata correttamente, la dottrina cabbalistica presenterebbe addirittura notevoli punti di contatto con il pensiero averroista.

Abbiamo qui ricordato principalmente l'attività di letterati e pensatori ebrei maggiormente sensibili e permeabili al clima culturale dell'ambiente neoplatonizzante di Lorenzo. Alla sua corte vissero anche musicisti e danzatori ebrei, tra i quali il celebre maestro di danza Guglielmo da Pesaro; due delle danze descritte in un suo

trattato italiano ampiamente diffuso furono espressamente composte per le feste organizzate da Lorenzo nel suo palazzo fiorentino. Anche le ultime ore di vita di Lorenzo furono segnate dalla presenza di un dotto ebreo; chiamato al suo capezzale, Lazzaro da Pavia tentò senza successo di modificare le errate prescrizioni mediche del collega che l'aveva preceduto, Pierleone Leoni da Spoleto, altro grande mediatore culturale della Firenze umanistica. In una sua lettera, il Poliziano scrive che Lazzaro, celebre medico inviato da Ludovico il Moro, pur essendo consapevole della gravità della malattia di Lorenzo, tentò comunque una cura, consistente, secondo l'uso dell'epoca, in una pozione in cui erano state polverizzate perle e pietre preziose atte a captare neoplatonicamente benevoli influssi celesti.

Bollettino Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze
27/1-2 (1992) 65-72

ETTORE NACAMULI

TRADIZIONE MEDICA EBRAICA

Dall'epoca più antica della loro storia sino ai tempi moderni gli ebrei hanno avuto un'eccezionale influenza nello sviluppo della medicina. Sono sempre stati particolarmente interessati alle cure delle malattie e all'esercizio della professione medica. Nei tempi più antichi la medicina e la religione erano strettamente collegate. Agli ecclesiastici era affidata anche la cura della salute. La disputa sulla priorità nella cura della salute che Dio aveva affidato a dei privilegiati instillò nei medici ebrei il senso di richiamo vocazionale e spirituale per la professione medica. Di conseguenza questi eletti furono particolarmente apprezzati e i livelli etici si mantennero sempre elevati. L'importanza della medicina e fisioterapia tra gli ebrei è considerata allo stesso rango e spesso associata con la figura del rabbino dai tempi talmudici all'epoca moderna.

Una generica supervisione medica ebraica potrebbe essere divisa in tre periodi: a) epoca biblico-talmudica, che va dai tempi più antichi al IV-V secolo a.C.; b) un periodo intermedio che va pressappoco dal VI secolo a.C. al XIX secolo; c) gli ultimi due secoli recenti durante i quali gli ebrei in tutto il mondo ebbero possibilità di eccellere non solo in medicina pratica ma anche in tutti i campi di ricerca e docenza. È indicativo il fatto che il 20% dei vincitori del premio Nobel per la medicina, sino al 1960, sono ebrei.

Va ricordato l'alto livello delle scienze mediche in Israele dove l'ospedale Hadassa è riconosciuto all'avanguardia.

1. Rabbini medici o medici rabbini?

Nella generica classificazione cristiana il rabbino è un uomo di chiesa confrontabile, a seconda delle fedi, a vescovo, parroco, pastore, pope. Il rabbino non è un sacerdote, è un *maestro* il cui compito è instillare e distribuire cultura; la celebrazione delle

funzioni religiose può anche essere affidata a devoti particolarmente preparati moralmente e religiosamente¹.

Da sempre anche tra gli ebrei più poveri, i padri hanno contribuito al sostentamento dei maestri che impartivano ai bambini le nozioni più elementari sino dalla tenera età che consentiva loro di leggere l'ebraico e, come prescritto, la *Torah* e, quindi, di scongiurare l'analfabetismo considerato "menomazione". Ai più motivati e dotati era consentito di accedere, per contribuzione familiare o comunitaria, alla cerchia scolastica di rabbini particolarmente autorevoli. I migliori potevano a loro volta divenire rabbini e creare scuole, dove e quando non esistevano quelle che noi ora denominiamo *università*. Allorché queste andavano sorgendo, l'accesso agli ebrei era precluso, per concezione etico-religiosa oppure per leggi discriminatorie.

Vi furono rabbini che decisero di dedicarsi esclusivamente allo studio della *Torah* e dei libri di dottrina religiosa, altri che furono invece anche attratti all'approfondimento dei dettami medici, igienici e alle cure sanitarie. Alcuni di questi, intellettualmente aperti e dotati di generosa disponibilità umana, divennero quei medici che troviamo citati nelle cronache storiche precedenti l'Illuminismo e lo sviluppo dell'evoluzione scientifica nello spirito del tradizionale interesse ebraico allo studio.

Da quando l'insegnamento e lo studio della parola di Dio non venne giudicato etico, la pratica medica venne più spesso elevata a sistema di vita. La tendenza venne ulteriormente rafforzata dal fatto che, durante il Medio Evo, gli ebrei erano esclusi da quasi tutte le attività, compresi gli uffici pubblici: la medicina rimase una delle poche occupazioni dignitose che consentisse un decente livello di vita.

Gli ebrei hanno dato un considerevole tributo alla creazione di nuovi criteri e alla trasmissione di conoscenze mediche. Dalle trascrizioni di esperienze di ebrei che, durante il Medio Evo, pervennero all'Ovest le conoscenze dell'antica Grecia e dell'Oriente.

2. La medicina nella Bibbia. Malattie e rimedi

La miglior fonte di notizie sull'antica pratica medica ebraica è la Bibbia con i suoi riferimenti religiosi alle pratiche medico-igieniche e alle leggi che le coinvolgevano. Dai tempi più remoti la

¹ Dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme del 70 d.C. non esiste più la classe sacerdotale ebraica.

fede ebraica cercò di eliminare in tutti gli ambiti della vita le pratiche magiche anche quelle che avessero attinenza con la salute dei fedeli.

Gli ebrei erano certamente influenzati, nelle pratiche mediche dagli usi delle popolazioni circostanti, soprattutto dagli egizi presso i quali le pratiche mediche erano particolarmente evolute.

Durante la permanenza degli ebrei in Egitto ebbero certamente stretti contatti con i medici egizi, dai quali trassero conoscenze che vennero successivamente adattate ai dettami religiosi ebraici. Dai papiri di Ebers derivano diagnosi e ricette per cure di malattie, fabbricazione di medicinali e tecnica dell'inalazione, trattamento delle malattie muliebri e pratiche di controllo delle nascite (cf. Erodoto, *Storie*, II, 84). In Egitto la medicina era divisa in modo che ogni medico curasse malattie diverse: c'erano medici per gli occhi, altri per la testa, per i denti, per l'addome e per localizzazione incerta. Anche i farmacisti e le levatrici ne erano coinvolti. Dove le pratiche mediche con fondamenti magici vennero facilmente assimilate, però, anche presso i loro vicini, gli antichi ebrei accordavano a volontà divina la salute e le malattie. La guarigione era attribuita a scelta divina e il ruolo dei medici era solo quello di intermediari dei dettami biblici; era implicito che si potevano somministrare dei medicinali della cui efficacia era sempre arbitro Dio.

Le norme mediche bibliche si indirizzano a regole igieniche generali che possono essere attuali ancora oggi. L'igiene e la profilassi divengono norme per il benessere e la salvaguardia della salute. Dei 613 precetti, 213 sono di carattere medico: prevenzione delle epidemie, proibizione della prostituzione, salvaguardia dalle malattie veneree, frequenti abluzioni, cura della pelle, regole dietetiche e sanitarie, norme per la vita sessuale, isolamento e quarantene, osservanza del Sabato. Viene inoltre raccomandato: non abitare in città non percorse da fiume; non bere acqua stagnante ma bollirla per distruggere gli elementi nocivi; pulizia della casa, spazzata e lavata con acqua; anche le vie e le piazze devono essere tenute pulite. Queste ed altre norme impedivano il diffondersi di molte delle malattie che erano diffuse presso i popoli vicini. Gli ebrei si rendevano conto che i contagi avvenivano per contatti diretti attraverso indumenti o utensili casalinghi. Per prevenire il diffondersi di epidemie di malattie infettive, elencarono una serie di regole sanitarie: isolamento, quarantena, bollitura di indumenti, arroventamento di utensili, affumicare le case sospette di infezione, esame accurato e purificazione delle persone anche

dopo il ricovero. Chi veniva a contatto con cadaveri o sofferenti di piaghe purulente su qualunque parte del corpo, doveva sottoporsi a pulizie intime radicali su se stesso, gli indumenti ed eventuali attrezzi. Le armi e gli indumenti militari, dopo la battaglia dovevano essere accuratamente lavati e disinfettati per evitare contagi eventualmente contratti nei contatti con i nemici.

La Bibbia prescrive inoltre il modo in cui dovevano venire ripuliti i campi di battaglia.

La Bibbia elenca molte malattie tra le quali: tisi, leishmaniosi, itterizia, gonorrea, peste, lombaggine, osteomielite e descrive, anche se non sono denominate, la blefarite, la cataratta e la scabbia. Vanno inoltre considerate malattie da curare le ferite e le infezioni che ne derivano. Con eccezione dell'incurabile morsicatura da serpente, i rimedi e le cure bibliche hanno tutti caratteristiche razionali ed escludono pozioni magiche o simili rimedi. Sono invece elencate le cure consistenti in lavaggi, uso di oli balsamici, bendaggi per ferite e fratture, bagni termali soprattutto per malattie della pelle, esposizione ai raggi solari. Tra le medicine si menzionano la mirra, il cinnamomo dolce, la cassia o la mandragora che si riteneva avesse poteri afrodisiaci.

Era già praticato il metodo attuale di rianimazione bocca a bocca. Le sole operazioni chirurgiche citate sono la circoncisione e la castrazione, che però non era praticata tra gli ebrei, come pure l'imbalsamazione.

Gli ebrei non avevano conoscenze anatomiche approfondite: i nomi del cuore e degli arti venivano usati metaforicamente. Il cuore viene spesso citato come sede delle emozioni e dell'intelletto, che non veniva situato nel cervello, mai citato. Non si trovano specifiche scritture dedicate alla medicina, al di fuori delle citazioni bibliche e talmudiche.

3. Conoscenze anatomiche. Anatomia e embriologia

Il periodo fin qui considerato va dal II secolo a.C. al VI secolo d.C. Gli eventi storici di questo periodo hanno profondamente influito su tutta la vita degli ebrei e favorito l'evolversi delle conoscenze mediche. Dall'esilio babilonese al dominio greco al quale seguirono le guerre Asmonee, il sorgere del cristianesimo e il secondo esilio dopo la distruzione del Tempio, la comunità ebraica si aprì vieppiù alle influenze dei paesi vicini, al loro pensiero filosofico, con tutti i conseguenti modi di vivere, e quindi anche la medicina. Sono rilevabili, dai libri apocrifi scritti greco-romani di ebrei e non ebrei.

Nei *Midrashim*, la *Mishnah*, i *Talmud* di Gerusalemme e babilonese e, recentemente, dalla scoperta dei rotoli del Mar Morto, malgrado che nessuno di questi sia un testo medico, le influenze della medicina magica persiana e babilonese sono identificabili nelle citazioni di amuleti, occhio del diavolo, demoni, etc. Anche l'influenza greca è notevole, ma gli studiosi non erano ciecamente seguaci della patologia umorale ma piuttosto della patologia anatomica. Ciò era fondato indubbiamente sulla sperimentazione da loro condotta sulle osservazioni delle malattie su animali macellati come pure su studi sui corpi umani e sui cadaveri.

La denominazione degli Esseni (curatori) deriva dalla interpretazione dei principi della setta. La loro medicina influenzò fortemente i cristiani e le loro opinioni. Essi raccoglievano radici ed erbe a scopo curativo ma tra i loro metodi curativi c'erano anche le preghiere, forme mistiche, amuleti. Una profonda fede era ritenuta indispensabile per curare le malattie fisiche e mentali come pure i difetti congeniti, la cecità, la zoppia, la sordità.

La medicina, citata nel Nuovo Testamento, si basa prevalentemente sui miracoli mentre quella ebraica su intendimenti scientifici.

Nel *Talmud* si dice: «Anche se soffre portalo dal medico!». La professione medica era considerata strumento divino e godeva di alta stima. Il medico, anche prima di averne bisogno, dovrebbe essere annoverato tra i nobili.

Il *Talmud* elenca 10 cose essenziali che devono essere presenti nella città dove vive uno studioso: tra questi nomina il medico e il chirurgo; da ciò si deduce che coloro che esercitavano queste attività erano numerosi. Gli specialisti, per quanto se ne sa, non esistevano. Ciononostante il *Talmud* distingue due tipi di medici: il medico provetto e il chirurgo. I pazienti si ricoveravano dal medico, a casa sua e non nella piazza del mercato come accadeva in Grecia. Si esigeva inoltre che il medico esibisse un documento che lo autorizzasse, da parte dei vicini che potevano esserne disturbati, a visitare i malati presso il suo domicilio. Esistevano medici comunali o distrettuali, la cui assistenza comprendeva anche l'aiuto in casi di inabilità fisica o di ferite per le quali potevano essere riconosciuti risarcimenti. I medici presentavano ai giudici i casi che davano diritto a risarcimento o a punizione corporale.

Gli ospedali praticamente non esistevano; però in casi eccezionali venivano utilizzate aule del tempio, delle sinagoghe e degli asili di povertà. Erano riservati alle operazioni chirurgiche

locali; erano rivestiti di marmo perché potessero essere facilmente ripuliti.

Le vittime di assalti potevano rifiutare di essere curati da medici di ignota provenienza che non dessero sufficienti garanzie di competenza.

Il medico aveva diritto di esigere un congruo compenso: le sue prestazioni «dovevano essere debitamente retribuite». Il medico ebreo, da parte sua, doveva tener conto delle necessità dei poveri e indigenti secondo la tradizione secolare. Abba Umona, medico del IV secolo, si spostava con una cassetta appesa sulla schiena, nella quale ciascun paziente versava il compenso che riteneva giusto, mentre non esigeva nessun compenso dai poveri, ai quali persino versava un aiuto per la convalescenza. A differenza di ciò che si verificava in molti paesi, il medico non poteva venire accusato ed incolpato nel caso di decesso del malato.

I medici ebrei appartenevano ad una specie di corporazione che aveva come insegna un ramo di palma o un cespuglio di balsamo (considerato il miglior medicamento per la cura delle ferite). I medici ebrei fruivano di un'ottima fama in tutto il mondo antico civilizzato.

Aulo Cornelio Celso, giurista del I secolo dell'Era Volgare, riferisce di prodigiosi medici ebrei. Galeno cita il medico Rufus Samaritano che esercitava con perizia l'attività medica nella Roma del II secolo. Plinio cita il medico ebreo Zaccaria che aveva dedicato il suo trattato di medicina al Re Mitridate. L'imperatore Antonino Pio ricorse alle cure di Rav. Giuda Nasi. L'ebreo Efraim fu medico personale di San Basilio (IV secolo). Il vescovo Galasio si rivolse al suo medico ebreo Telesino indicandolo come caro amico quando restrizioni venivano promulgate da altri vescovi e imperatori agli ebrei che esercitavano la professione medica. Tutte queste notizie indicano quanto fosse diffusa all'epoca l'attività dei medici ebrei.

4. Le scuole talmudiche e le loro norme mediche

In questo ambito molto materiale si trova nel *Talmud* e nei *Midrashim*. Non si visita nelle prime tre e nelle ultime tre ore del giorno perché - secondo il *Talmud* - il malato la mattina sta meglio e la sera sta peggio.

I medici talmudisti si dedicarono allo studio degli alimenti e alle regole relative alle donne mestruate. Consiglia inoltre di prendere in esame, prima del matrimonio, lo stato di salute dei parenti più prossimi. È sorprendente la descrizione che Abba Saul fa dell'embrione durante le prime sei settimane nell'utero:

l'embrione è un essere vivente dopo il concepimento, in contrasto con Aristotele che riteneva il seme un mosaico di fattori creativi corrispondenti a ciascuna parte del corpo umano, mentre ciascuna parte derivava dal corrispondente membro paterno. Gli studiosi talmudisti ritennero il seme come totalizzante tutte le forze di un organismo e non riconoscevano influenza specifica ad ogni singola parte dell'embrione. Il *Talmud* riconosce alla femmina e al maschio la paritetica partecipazione nella formazione del nuovo organismo e attribuisce importanza all'apporto ereditario.

Nella accademia talmudica di Sura l'insegnamento della medicina era fondamentale. Le autorità rabbiniche, grazie alle loro conoscenze scientifiche, erano in grado di sovvenire alle necessità comunitarie e l'attività medica consentiva loro di ottenere un reddito che l'attività rabbinica non dava. I dottori del *Talmud* attribuivano importanza all'apporto ereditario e consigliavano, prima del matrimonio, di accertare lo stato di salute dei familiari più prossimi. In apparente contrasto con l'asserzione biblica: «Dio punisce con la malattia ma da Dio viene la guarigione», il *Talmud* sentenzia: «A chiunque soffra sia permesso andare dal medico: quindi onora il medico prima di averne bisogno, egli ha in sé un dono di Dio».

Le testimonianze più antiche sull'etica medica ebraica compaiono frequentemente nella *Mishnah*, e nel *Talmud*, a parafrasi del giuramento di Ippocrate (*Norma etica nel testo ipocratico*: curare senza arrecare danno - non avvelenare - non fare abortire - astenersi dalla chirurgia - non abusare sessualmente - mantenere il segreto) ricordano quello di Asaph, medico del VI secolo in Galilea e Siria e redasse un giuramento che appare nel primo libro di medicina ebraica tuttora in gran parte inedito.

Lo studio della medicina era assai diffuso presso le scuole talmudiche e molti studiosi erano medici. Molti di essi risultano rinomati: tra questi da ricordare Samuele Cohen detto Samuele Yashina (125-167) al quale vengono riconosciute conoscenze anatomiche assai avanzate per l'epoca. Era medico personale del re di Persia e gli vengono attribuiti grandi meriti per gli studi sull'anatomia e fisiologia umana e animale più che di medicina pratica.

Tra i medici giganteggia la figura di Maimonide (Moshé ben Maymon, Cordova 1138 - Al Fustat, Cairo 1204). Nel ventennio tra il 1170 e il 1190 ebbe un'intensa attività medica che lo portò intorno al 1185 ad essere nominato medico personale di Al-Fedil, ministro del sultano di Egitto e Siria, il Saladino (*Salah-al-din*). Testimonianza di questa sua attività sono monografie mediche in

lingua araba di patologia (il *Trattato sulle emorroidi*, il *Trattato sull'asma*), di igiene e dietetica (*Trattato sul regime della salute* e *Trattato sul coito*), di farmacologia (*Trattato sui veleni e sugli antidoti dei farmaci mortali*). Maimonide si può definire prototipo del “medico rabbino”. Fu maestro di *Torah*, e volle che la figura del medico ippocratico si identificasse nel medico ebreo. Anche nella sua opera filosofica cercò di conciliare il pensiero filosofico greco con quello dei maestri biblici.

5. Medici ebrei in Europa

Dopo Maimonide i medici ebrei furono sempre più ricercati da papi e re, che emanavano restrizioni e persecuzioni contro di loro. Le qualità professionali erano tali che venivano interpellati anche da coloro che emanavano editti costrittivi e da chi tali leggi era delegato a porre in atto.

5.1. In Francia

Nella Provenza, che per gli ebrei era identificazione della Francia, dal 1305 al 1377 ad Avignone (e successivamente in tutta la regione circostante) risiedettero i Papi e, dal 1377 al 1409, gli antipapi.

I papi avignonesi, tutti francesi, subirono l'influenza dei re a cominciare da Filippo IV il Bello, che nel 1306 espulse dalla Francia gli ebrei dopo averli accuratamente spogliati. Nel XIV secolo le comunità ebraiche locali, che avevano avuto anni di sviluppo notevole, nel 1320 subirono le violenze della “Crociata dei Pastorelli” e, nel 1348, le accuse di essere i propagatori della peste nera. Ciononostante gli ebrei, che già godevano di fama per la loro cultura e disponibilità che superava le colpe loro addebitate, ebbero modo di aggirare le disposizioni del concilio di Avignone, che proibiva ai cristiani di avvalersi delle cure dei medici ebrei. La popolarità dei medici ebrei era tale da considerare incontestabile la loro superiorità tantoché si contarono sei architriatri ebrei e i loro eredi: i Nathan, i Caslari, i Todros ai quali subentrarono Yacob ben Salomon Zarfati, espulso dalla Francia del Nord, e Moshé ben Samuel. In definitiva *les juifs du pape* (gli ebrei del papa) costituirono una élite all'interno della società avignonese.

Nel XV secolo i medici costituirono una élite sia per la cultura che per la loro ricchezza ed erano apprezzati per competenza e dedizione. Spesso vennero scelti a far parte delle giurie di esame incaricate di verificare le attitudini degli aspiranti

alla professione oppure delle commissioni sanitarie istituite in periodo di peste.

5.2. In Spagna

Tra la Francia meridionale e la Spagna si ebbero travasi di popolazioni ebraiche a seguito delle leggi persecutorie e, con le emigrazioni, il passaggio di medici ebrei che risultano essere stati assunti a servizio dei nobili e regnanti. Moshé ben Abraham Zaza (1379-1409) fu medico di corte di Enrico III di Castiglia, cui succedette nell'incarico Meir ben Salomon Alquadez benché, durante la sua minorità, fossero avvenute cruento persecuzioni di ebrei costretti alla conversione.

Un medico ebreo Yacob Zadig narra dei terribili fatti di Siviglia del 1391, quando la *juderia* venne assalita, 4000 ebrei uccisi e tutti gli altri costretti alla conversione. Nel 1421 il Papa Martino V, con una bolla, permise ai medici ebrei di Spagna di curare i cristiani e a questi di farsi curare e concesse di esercitare le professioni di farmacisti e mediatori di affari.

Durante la minore età di Giovanni II di Castiglia, la regina reggente riportò in vigore le leggi contro gli ebrei, ma il figlio nel 1443 con un decreto reale consentì nuovamente ai cristiani di farsi curare da medici ebrei. Tale decreto venne confermato anche dal successore Enrico IV di Castiglia e si ebbero così 50 anni di tregua. Il filosofo Yoseph ben Shem Tov divenne confidente di Giovanni II e fu confermato anche dal successore, che nominò medico di corte un altro rabbino capo Yacob Nuñez; inoltre colmò di doni, prebende e predilezioni il nuovo medico personale Samaya Label, malgrado le riprovazioni del confessore francescano Alfonso de Espina che lo definì «*diabolum judaeum medium*».

Anche il re di Aragona Giovanni II, padre di Ferdinando, aveva affidato all'oftalmoiatra Abiator ben Crescas il compito di curare la sua cataratta, riacquistando la vista di entrambi gli occhi. L'ascesa al trono di Isabella di Castiglia (1492), che aveva sposato Ferdinando d'Aragona mutò radicalmente la situazione. Papa Sisto IV con la bolla del 1478 introdusse in Castiglia l'Inquisizione Romana e ne divenne capo il confessore della regina, il famoso Tomas de Torquemada.

Nel 1480 cominciarono i processi contro i giudaizzanti: nelle piazze si intensificarono gli *autodafé* (atti di fede) che si concludevano con i roghi. I medici ebrei, confidando nel loro prestigio, continuarono a credersi indispensabili ai cristiani. Ma cominciò ad essere richiesta la *limpieza de sangre* per poter

esercitare le professioni che i re precedenti avevano invece consentito. L'editto di cacciata del 1492, esteso nel 1496 al Portogallo, portò alle tragiche fughe e alle confische che arricchirono i *ricos hombres*, che ne trassero tutti i profitti possibili. I convertiti erano stati definiti, con espressione derisiva, "marranos", mentre venivano denominati "alboraycos" (da al-Burak, la cavalcatura di Maometto) i musulmani ("moriscos") convertiti.

Isaac ben Yehudah Abrabanel (1437-1508), grande consigliere politico e medico dei sovrani Isabella e Ferdinando (ai quali chiese invano protezione), descrisse la grande tragedia delle fughe e sui roghi. Si videro ardere medici e farmacisti, "marrani confessi" che avevano cercato la salvezza nel battesimo. Malgrado l'editto, Ferdinando il Cattolico si avvalse delle prestazioni di questa figura straordinaria di medico ebreo che a 24 anni aveva scritto un *Sumario de la medicina*, comprensivo del *Tratado sobre las pestíferas bubas*. Nel 1510 però, anch'egli fu portato davanti all'Inquisizione con l'accusa di praticare arti magiche: marrano e mago. Fu salvato dall'intervento reale. Nel 1516 lasciò la Spagna per l'Italia, come medico di Carlo V (1500-1558).

Medici e farmacisti, a causa degli ostacoli posti al loro espatrio, restarono in Spagna sino al 1536 quando l'Inquisizione divenne ancor più spietata.

5.3. In Italia

La presenza di ebrei in Italia² risale all'epoca romana; infatti la comunità ebraica di Roma rimase sempre, e lo è tuttora, la più numerosa.

Dalla descrizione di Beniamino di Tudela si può dedurre che nel periodo normanno-svevo nell'Italia meridionale gli ebrei arrivarono al 5% della popolazione. Tutta la medicina si basava sui dettami della Scuola Salernitana, mentre coloro che intendevano esercitare la professione di medico dovevano sottoporsi all'approvazione dei "maestri di Salerno". Tra i professionisti ebrei dell'epoca, dove eccellevano gli uroscopisti e oftalmoiatri, risulta che fossero tenuti in gran conto gli assunti di Isaac Israeli per la prima specialità e, tra i secondi, un levantino David Armenio e

² La denominazione "Italia" viene fatto derivare da I tal ja = isola della rugiada di Dio: cf. Gen 27,28, la benedizione di Isacco ai campi di suo figlio Giacobbe.

Benvenuto Grafeo il quale era autorizzato a esercitare ma era anche citato come maestro.

Alla corte di Federico II (1194-1250) figura la presenza del medico Yacob ben Abba Mari Anatoli (1194-1256), che presumibilmente proveniva da scuola provenzale, e che era anche autore di opere di esegesi del Pentateuco – quindi valente rabbino (notevole il suo rapporto con Michele Scoto) -, in epoca medievale è citato ebreo: non si occupò di alchimia. La benevolenza di Federico II verso gli ebrei è testimoniata in un'opera nella quale si legge la dedica che auspica che Iddio lo elevasse al disopra di tutti i Re della Terra dato che nel suo cuore albergava l'amore per la scienza e per quanti (i medici ebrei) la coltivavano. Risale a quell'epoca il decreto di Federico II che li scagiona dall'accusa di infanticidio rituale.

5.4. Medici dei Papi

Dalle cronache dell'epoca risulta che il papa Niccolò IV (1288-1292) teneva presso di sé come medico personale l'ebreo Maestro Gaio, rabbino nella comunità di Roma.

Dopo epoche di interdizione, l'arrivo a Napoli nel 1442 di Alfonso V d'Aragona, che era giunto accompagnato dal medico Mosé Bonavoglia (Moshé Hefetz 1395-1445) seguì un periodo favorevole, dato che il re, con decreto, aveva stabilito che gli ebrei erano legati a un rapporto di "servitù alla camera regia", e quindi svincolati dall'autorità vescovile. All'epoca, a Napoli, la cittadinanza stessa si avvaleva di medici ebrei tra i quali tre figli di Isaac Abrabanel. Poi, anche nel napoletano arrivò l'interdizione spagnola e portoghese.

A Roma la popolazione ebraica fruì sempre di cure mediche affidate a rabbini che, secondo la tradizione maimonidea, si specializzavano in cure mediche; la possibilità di esercitare l'attività medica anche presso la popolazione locale, ebbe vicende alterne. Il periodo migliore fu quando i papi erano ad Avignone.

Alla fine del XIV secolo il papa Bonifacio IX ebbe medici di corte ebrei e consentì agli "ebrei famigliari" di esercitare la medicina in tutti gli stati pontifici, dove aveva già consentito loro di esercitare il prestito di denaro. La medicina venne autorizzata, nonostante la disposizione contraria di vari concili, perché i medici ebrei erano noti per la loro competenza, e i cristiani, i papi per primi, richiedevano la loro assistenza e il sostegno morale ai sofferenti. Il medico Manuele e il figlio Angelo erano stati esonerati dal senato romano da ogni tassa e obbligo personale.

È del 30 novembre 1405 il conferimento della cittadinanza romana al medico Elijah ben Shabbatai Beer concessa dal Papa Innocenzo VII col «*Fructuosus sanator, artium et medicinae doctor*», del quale titolo fruiro successivamente Salomone Sabbataccio da Perugia, Mosè di Tivoli e Mosè da Lisbona. Il titolo comportava l'esenzione dal giuramento cristiano e il permesso di curare la popolazione cristiana.

Nell'epoca di papa Martino V (1417-1431) e di Alfonso V di Aragona (1396-1458) si verificò un'infrazione alla interdizione britannica nel confronto degli ebrei: la convocazione del "Maestro Elia" nel 1410 alla corte di re Enrico IV di Castiglia e Leon. Questo medico fu autorizzato ad entrare e viaggiare liberamente entro il regno. Il Maestro Elia venne incaricato anche di una missione diplomatica (1435-1439) a Ragusa (l'attuale Dubrovnik), quindi ebbe la nomina a Milano quale fisico del duca Filippo Maria Visconti, mentre a Roma ricevette una sontuosa pensione vitalizia. Concluse la sua esistenza presso la corte estense di Ferrara.

Questa "benevolenza papale" venne estesa anche agli altri familiari successori, ma Eugenio IV, a seguito del concilio di Basilea del 1434, dovette correggere la rotta e proclamare: «Nessun ebreo potrà essere dichiarato medico pubblico o ufficiale sanitario né potrà ricevere diplomi accademici». La bolla revocata dopo la donazione coatta di 1130 fiorini, venne però ribadita da Niccolò V (1447-1455) ed estesa a tutta l'Italia a seguito della predicazione francescana. Questa bolla non impedì a Niccolò V di farsi curare da un medico ebreo, Dattilo e poi da suo figlio.

Anche i suoi successori, Callisto III e Pio II (il papa umanista Enea Silvio Piccolomini), si fecero curare da medici ebrei; ma nel contempo imposero una "decima" su tutti i beni ebraici per finanziare la crociata del 1453 per la riconquista di Costantinopoli. Medico di Pio II fu il rabbino che sostenne il dibattito con il francescano Giovanni da Capistrano; fu anche poeta detto "il Dante degli Ebrei".

Si avvalsero delle cure di medici ebrei anche Paolo II (1464-1471) che istituì "lo pallio degli ebrei" i quali, durante il carnevale, dovevano correre nudi attraverso le vie di Roma da San Lorenzo in Lucina a San Marco. Ciò non toglie che lui e il suo successore Innocenzo VIII si facessero curare da un famoso ebreo dell'epoca Yehudah ben Yechiel detto "Messer Leone", che fu nel 1490 alla corte di Ivan III di Russia poi a Napoli nel 1498, di dove fuggì a Monastir ove morì ottantenne.

Il XVI secolo fu particolarmente favorevole per i medici ebrei che furono "archiatri pontifici". I papi li preferivano ai medici

cristiani nonostante le disposizioni ecclesiastiche lo proibissero. Fu all'epoca di Alessandro VI (Borgia, 1492-1503) che arrivò alla corte papale Jacob ben Immanuel, noto come Bonet de Lattes (Bonetus Latis), rabbino, medico e astrologo, che dedicò al suo protettore l'opera *Anulus Astronomicus*: il Papa lo consultava non solo come medico ma anche per molte altre questioni, e a Bonet concedeva "sovrana benevolenza".

Appena salito al trono pontificio, Giulio II (1503-1513) nominò suo archiatra rabbi Samuel Sarfati, considerato capo della comunità ebraica romana. A Rabi Samuel e suo figlio Yosef, noto poi come Giuseppe Gallo, il papa concesse di «godere e usufruire di tutti i privilegi di cui godono coloro che sono promossi dottori di Arte e Medicina di qualsiasi università».

Leone X (1513-1521) e Clemente VII (1523-1534) (entrambi De' Medici) conferirono confidenza e stima al loro archiatra Giuseppe Sarfati.

Con i successori dei due papi Medici, la situazione degli architri ebrei iniziò ad oscillare. A Giulio III succedette il cardinale Carafa come Paolo IV che, con la bolla del luglio 1555 *Cum nimis absurdum*, decretò che i giudei dovevano portare un berretto che li distinguesse dai cristiani e che coloro che fossero medici, «anche se chiamati e richiesti, non possono accedere alla cura di cristiani né interessarsi ad essa». Nella stessa bolla stabilì che gli ebrei dovevano abitare tutti segregati nel quartiere più malsano della città di Roma sulla riva sinistra del Tevere, tra il Portico di Ottavia e la piazza Giudia, uno spazio ristretto dotato di sole due porte, chiuse al tramonto da cancelli, sorvegliate da guardiani cristiani, retribuiti dalla comunità dei giudei: denominato *Reductus hebraeorum* (il *ghetto* veneziano), compare per la prima volta in un documento papale nel 1562.

I successori di Paolo IV ebbero, in genere, atteggiamento alterno, meno severo con Pio IV (Medici); ma Pio V (Ghisleri, 1566-1572), con la bolla *Hebraeorum gens* decretò l'espulsione degli ebrei da tutti i domini papali eccetto Roma e Ancona, dove invece vennero rinchiusi nei ghetti. La bolla sancisce la proibizione di esercizio dell'attività medica «che induce con sortilegi, malefici e superstizioni magiche, molti sprovveduti e malati nei prestiggi di Satana».

Gregorio XIII (Boncompagni) istituì nel 1577 le prediche coatte che gli ebrei erano obbligati a seguire di sabato, a scopo intimidatorio e conversionistico. Inoltre, nel 1581 confermò la proibizione ai medici ebrei di curare i cristiani e impose che le balie cristiane gettassero il loro latte nelle cloache piuttosto che darlo ai

bambini ebrei. Sisto V (Peretti) invece nel 1586 concedeva nuovamente ai medici ebrei residenti nello Stato della Chiesa di avere licenze per “medicare” liberamente i cristiani. Subito dopo, però, Clemente VIII (Aldobrandini) nel 1593 tornava alla durezza delle espulsioni di Pio V.

L'elenco dei medici ebrei accreditati, di grande talento professionale e dedizione umanitaria, potrebbe essere lunghissimo, se si prendesse in esame, oltre all'ambito romano-papale, anche altre Signorie dove ebbero accesso a tutte le corti. Pisa, la più popolosa comunità ebraica della Toscana nel Quattro-Cinquecento, ebbe in pieno centro un palazzo noto come “Casa degli ebrei”: oltre che abitazione, era anche sede, oggi diremmo ambulatoriale, dei più noti medici ebrei. Il granduca Cosimo I, tra i firmatari del patto con la “nazione portoghese” chiamò un dottore in medicina, Furtando o Hurtando, portoghese - siamo nel 1548 -; erano ebrei fuggiti alle leggi di espulsione.

5.5. Nel Ducato di Savoia

Prima di Emanuele Filiberto le notizie sui medici ebrei, operanti al servizio dei Savoia, sono piuttosto vaghe. Le cronache dicono di Isacco di Ancey e Jacopo di Chambery, che furono chiamati nel 1383 da Amedeo VI per assistere Bona di Borbone, sua moglie alla nascita del figlio, e furono pagati 20 fiorini ciascuno.

Nel 1398 venne chiamato per servizio medico il maestro Salomon che restò poi per lunghi anni con Amedeo VIII che, per assistere la figlia, chiamò successivamente il medico Elia di Evian. Lo stesso duca risulta avesse un altro medico ebreo, Isacco, che percepiva un appannaggio annuo di 50 fiorini. Un altro medico ebreo, convertitosi assumendo il nome di Amedeo, venne premiato con 100 fiorini per ricerche di citazioni anticristiane in libri ebraici.

All'inizio del XV secolo cominciano ad apparire dei nuclei ebraici nel Piemonte, nei marchesati di Saluzzo e del Monferrato mentre, nella seconda metà del secolo, si cita il Maestro Jacob di Cremona, medico della duchessa Jolanda di Francia, moglie di Amedeo IX (il Beato).

Nelle *Censive Judaeorum*, lo storico piemontese Ferdinando Gabotto ricorda, tra il 1428 e 1431, Elia Alamandus, *magister et medicus*. Inoltre cita il Maestro Abramo Foato (odierno Foà) in Savigliano e a Pinerolo: *magister* Raphael Bellin e David Cohen.

Emanuele Filiberto (1528-1580), fu molto restio ad accettare gli ebrei, sia come piccoli gestori di banchi sia come medici; tuttavia la fama di questi fece superare i pregiudizi.

A quell'epoca ad Annecy risulta un medico Isacco, che venne chiamato a corte e gli succedette a Chambéry, la capitale dello Stato sabauda, un medico Salomone. Nello stesso periodo figura un medico Giacobbe, mentre a Chieri viene citato un fisico chirurgo Norebello (Chieri era allora il centro cispadano più importante). Si hanno notizie successive di un Helios Alamandus, a Torino e, a Savigliano, Abramo Foà, David Cohen, Raphael Bellin, cognomi che ritornano anche ai nostri giorni.

Dopo la pace di Château Chambresis del 1559, Emanuele Filiberto, tornato in possesso dei suoi domini, diede licenze per la gestione di banchi ebraici e contemporaneamente «licenza ad esercitare l'arte medica» ad alcuni, già noti, quali Emanuele e suo figlio Leone.

L'afflusso dalla penisola iberica di marrani che fuggivano dai tribunali dell'Inquisizione, diede spunto ad Emanuele Filiberto di creare a Villefranche un porto franco commerciale nel quale i medici Yacob Hebreo e Giacomo Gambarana (che in seguito si spostò a Ciriè) furono autorizzati a curare anche cristiani; alla esperienza e «sollecitudine [del Gambarrana] fu attribuita dopo Dio» la cessazione della peste del 1580! Nel 1586 il duca emise un decreto: «Permettiamo di gratia speciale alli medici et chirurgici hebrei di addottorarsi, purché habbiano la licenza del Reverendissimo arcivescovo di Torino».

Le concessioni di Emanuele Filiberto per l'esercizio della professione medica vennero confermate da suo figlio Carlo Emanuele I. Sua moglie, l'infanta Caterina di Spagna (figlia di Filippo II d'Asburgo), ebbe come medico Leone Ascoli, al quale dimostrò grande stima tanto che ai di lui figli venne concesso di tenere un banco nella città di Nizza. Le concessioni, però, furono ristrette dal Senato nel 1667, per cui il medico ebreo poteva curare solo ebrei. Siamo alla vigilia della chiusura nel ghetto del 1679.

6. Medici celebri

Figlio di famiglia rabbinica, Eliah ben Moses, nato a Candia (Creta), dominio veneto, nel 1458 (dove morì nel 1492), compagno a Padova di Pico della Mirandola, lo iniziò allo studio della lingua ebraica (lo asserisce Marsilio Ficino nelle sue epistole).

Giovanni Rodrigo, nato nel 1511 in Portogallo da genitori convertiti (che, accusati di essere marrani, dovettero lasciare la penisola iberica), dove a Salamanca aveva studiato medicina. Nel

1533, malgrado il decreto che l'anno precedente aveva proibito l'emigrazione dei *Caristaos novos*, fuggì ad Anversa dove tornò all'ebraismo e pubblicò un'opera medica *Index Dioscoridis* sulla botanica medicinale, sotto il nome appunto di Amatus Lusitanus, che si rifaceva al nome della famiglia Habib (in ebraico Amato) prima della conversione forzata. Fu grande studioso, ottimo chimico farmaceuta, buon anatomo, autore del giuramento medico che si rifaceva a quello di Ippocrate e della *Curatium medicinalium centuriae*. Fu medico del papa Giulio III (1550-1555) che aveva dato l'ordine di dare alle fiamme tutte le copie del *Talmud*.

Altri medici ebrei frequentavano la corte pontificia: Eliezer ben Cohen da Viterbo e Vitale Alatino de Pomis di Spoleto.

Nel 1550 era a Ferrara, invitato da Ercole II d'Este, dove insegnò medicina e incontrò Grazia Nasi, che avrebbe poi rivisto in Istanbul. Qui, nel 1558 quando, appena in tempo, vi arrivò sfuggendo alle perquisizioni e saccheggi che culminarono con gli *autodafè* di Ancona del 1556. Quivi invece perì suo fratello Yoseph Oheb. Si trasferì prima a Ragusa, poi a Salonico, a disposizione della comunità ebraica locale. Morì di peste nel 1568.

Elia Montalto Lusitano - il cui nome vero era Elia Montalto de Luna -, tornato all'ebraismo, divenne Philoteus Elianus. Divenne famoso per l'opera *Optica*, sulla funzione visiva, che dedicò prima nel 1606 a Cosimo II de' Medici; poi, nel 1613 in edizione parigina, la dedicò alla regina Maria de' Medici, madre di Luigi XIII. Fecero scalpore a Parigi la presenza e le opere di un medico ebreo alla corte di Francia, da dove gli ebrei erano stati espulsi da Filippo IV il Bello nel 1306. Montalto fu incolpato dai nemici della regina di avere introdotto a corte magie cabalistiche, ma il procedimento al quale fu sottoposto si concluse con una dichiarazione «Montalto era un grande filosofo e grande medico» e, nel 1628, venne pubblicata la sua opera *De morbis capitis* dedicata a Luigi XIII. Nato in Portogallo, era arrivato a Livorno nel 1599. Il granduca Ferdinando I de' Medici (padre di Maria) aveva indirizzato la prima *livornina* che incitava gli ebrei mercanti e medici a vivere a Pisa e Livorno; in una seconda *livornina* di due anni successiva, ribadiva l'invito che portò Livorno a divenire la comunità ebraica sefardita più importante del Mediterraneo.

David De Pomis nel 1588 pubblicò a Venezia, presso Aldo Manuzio il giovane, una *De medico hebraeo enarratio apologetica*. Era nato a Spoleto nel 1525 alla scuola degli zii, valenti medici De' Pomis: Vitale Alatino e Yehial. Si era addottorato rabbino medico a Perugia nel 1551. Negli anni di pontificato di

Paolo IV ebbe protezione presso le famiglie Orsini; il papa Pio IV (Medici) nel 1559 revocò la proibizione, ma alla sua morte tornarono in vigore le precedenti proscrizioni. Rifugiatosi a Venezia, solo dopo il 1580 poté tornare alla professione di rabbino medico e poté pubblicare un vocabolario ebraico-aramaico-latino e varie opere di medicina. Vale citare un suo enunciato: «Persino un cieco deve riconoscere che le differenze religiose non possono spingere Ebrei e Cristiani a commettere crimini gli uni contro gli altri. Entrambe le religioni si fondano sulla legge dell'amore».

Segue un elenco di architri ebrei da Samuel Sarfati medico di Giulio III a Yacob Mautino, medico di Paolo III, nonché di Bonetto de Latis a Roma, Laudadeo de Blanis a Perugia, Servadeo da Sforno a Bologna, Vitale Alatino, considerato un secondo Ippocrate, chiamato da un cardinale a curare un altro medico non ebreo, il celebre Bartolomeo Eustachio, autore di importanti studi anatomici.

Mosé Cordovero, medico molto apprezzato di ebrei e cristiani, divenne capo della comunità livornese nel primo cinquantennio del XVII secolo. Anche suo genero Isac Moccatta fu rabbino-medico stimato. A metà del 1600 furono medici rinomati Daniel Pimentel, Isac Moron, Samuel Angel poi David Valensi, Mosé Sulema. Verso il 1660 a Livorno, arrivò da Lisbona Immanuel Bocarro Frances: era anche astronomo ed ebbe rapporto di amicizia con Galileo. Qui tornò all'ebraismo col nome Yacob Rosales e fu fatto conte palatino.

La famiglia dei medici Portaleone ebbe fama a Mantova presso i Gonzaga: nei documenti del XIV e XV secolo troviamo David (1556), Abraham suo figlio (1566), Lucidio fu Salomon (1598) e un altro David (1599) che si divise fra Mantova e Monferrato. L'Abraham sopra citato era nipote dell'altro Abraham Portaleone, suo zio, che nel 1521 aveva curato Alessandro Gonzaga, salvandogli l'occhio, e nel 1525 aveva curato e guarito Giovanni de' Medici (dalle Bande Nere). Non altrettanto fortunati furono entrambi l'anno dopo quando Giovanni, operato dallo stesso, morì di cancrena dopo l'amputazione della gamba ferita in combattimento e infettata.

Nato a Roma nel 1630, addottorato nel 1655, Yacob Zahalon fu medico del ghetto sino al 1682, quando passò a Ferrara e quindi a Venezia, dove pubblicò *Il tesoro della vita*. In quest'opera ritorna insistentemente sull'etica medica. Pubblicò una preghiera per i medici, da dire ogni settimana. Ottimo chimico, descrisse la peste a Roma del 1656, detta petecchiale, che si manifestò tre mesi prima fuori dalle mura del ghetto e portata nel

ghetto (si presume) da medici chiamati, con l'autorizzazione papale di Alessandro VII (Chigi), a prestare la loro opera in aiuto degli appestati cristiani. Zahalon, la cui opera di studioso, sempre saldamente legata ai precetti ebraici, fu medico autorevole e godette nella sua epoca di enorme prestigio: esprimeva una mai perduta tendenza religiosa nella prodiga assistenza ai malati.

Umberto Cassuto enumera, in ordine cronologico, un lungo elenco di nomi di medici ebrei, che furono prestigiosi rabbini-medici. Alla sua famiglia appartennero tutta una serie di medici che emigrarono nell'Europa centro-settentrionale, alle corti di duchi, arcivescovi e re, dove fu loro consentito di tornare alla fede dei padri. I più famosi sono Rodrigo de Castro e suo figlio Benedicto de Castro, tornato all'ebraismo come Baruch Nahmias. Per Benedicto de Castro, nell'opera *Medicus politicus*, il sacro compito del medico è un'impresa tipicamente ebraica. Egli fu medico della regina Cristina di Svezia.

Tutta la progenie "di Castro" - denominata "Lusitano", come Amato, perché di provenienza portoghese - diede valenti medici che ebbero fama nei paesi europei dove esercitarono la professione. Zacuto Lusitano mise a confronto la sua esperienza con quella dei suoi predecessori nei *De medicorum principum historia*, dodici volumi pubblicati durante la sua permanenza ad Amsterdam, dov'era arrivato nel 1625. Ritornando all'ebraismo era anche diventato amico del rabbino Menasseh ben Israel, che si riproponeva il ritorno degli ebrei in Inghilterra nel libro *Vindice judaerorum*, apparso a Londra nel 1656. Ad Amsterdam si erano rifugiati molti marrani che ebbero la possibilità di ritornare all'ebraismo (tra cui anche la famiglia di Espinosa, da cui discendeva il filosofo Spinoza). Presso le Università, la più famosa è quella di Leida, si formarono dinastie di medici ebrei: i Bueno, i De Meza, i Rocamora che esercitarono la professione per numerose generazioni.

Nella sua opera, Zacuto ricorda nomi di medici capiscuola: Yacob Mautino, David de Pomis, Elia Montalto, divenuti punto di riferimento delle nuove generazioni di medici ebrei del XVII secolo. Era quello il periodo in cui si addottorarono a Padova, tra il 1619 ed il 1721, ben 149 medici ebrei. A Padova confluivano anche studenti protestanti: la restrizione, per gli studenti non cattolici, era una tassa speciale di 170 libbre di confetti da distribuire equamente fra tutte le nazioni rappresentate presso l'Università. Gli studenti non cattolici erano introdotti dal Conte Palatino, che conferiva loro il diploma in luogo del Sacro Collegio. Nel 1660, sempre a Padova, Salomon Conegliano istituì una scuola

preparatoria cui appartennero 12 medici e 4 scolari di medicina. Tra gli allievi, che contemporaneamente diventavano anche rabbini, figura Tobias Cohen, autore di una enciclopedia *Opera di Tobia* (Venezia 1707), che univa alla teologia e alle scienze mediche anche astronomia, cosmografia e botanica.

Padova, che godeva di grande reputazione e disponeva di un teatro anatomico e di un orto botanico, accolse dal XVI secolo medici ebrei fuggiti da Spagna e Portogallo. Tra questi emerge il nome di Itzaq Cardoso - arrivato marrano di nome Fernando -, a Venezia, all'apice della fama, col fratello Abraham (Miguel), anch'egli medico. Ritornato all'ebraismo nel 1652 si trasferì a Verona dove divenne il medico dei poveri.

Bibliografia

- Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalem ⁴1976 (varie voci)
GIORGIO COMACINI, *Medicina e mondo ebraico*, Laterza, Bari 2001
RENÉ MOULINAS, *Gli ebrei del Papa. La comunità di Avignone*, Ed. ECIG 1992
AVINOAM SAFRAN, *Il genio di Maimonide nel campo della medicina*, Rassegna mensile «Israel» 1968, XXXII
RENZO TOAFF, *Deontologia dei medici ebrei nei secoli*, Rassegna mensile «Israel» 1953, XIX
SALVATORE FOA, *Ebrei e medici in Piemonte nei secoli XVI e XVII*, Rassegna mensile «Israel», 1953, XIX
VANZAN MARCHIN, *Medici ebrei e assistenza cristiana nella Venezia del '500*, Rassegna mensile «Israel», 1979, XLV
PELLEGRINI, *Medici ebrei a Terni fra Tre-Quattrocento*, Zakhor (Giuntina), Firenze 1998

Torino, Università della Terza età.
"Da Gerusalemme a Gerusalemme"

ETTORE NACAMULI

I PAPI E GLI EBREI ITALIANI

Forse mi sto addentrando in un campo minato; devo dire però che la *Nostra aetate* del concilio Vaticano II e la visita di Giovanni Paolo II nella sinagoga di Roma, con la sua definizione di “nostri fratelli maggiori”, rivolta agli ebrei, mi facilitano il compito.

Il mio interesse per la storia dei Papi risale al lontano 1939 quando - alla morte di Pio XI, papa da quando ero nato - i giornali dell'epoca, strettamente controllati dal regime fascista, si profusero in dettagli sul conclave, sulla storia sua e dei più recenti predecessori di Papa Ratti. Mi colpì particolarmente la cronaca dell'elezione di Pio X, dovuta al veto dell'Imperatore d'Austria contro il cardinale Rampolla del Tindaro, Segretario di Stato del defunto Leone XIII.

Il mio interesse era stato focalizzato anche dall'atteggiamento di Pio XI che - in occasione della visita di Hitler a Roma - si era ritirato nella residenza di Castel Gandolfo per non riceverlo. Ignoravo però che la sua segreteria avesse collaborato alla stesura delle leggi razziali del 1938.

La mia trattazione si limita al 1870, anno della fine dello Stato della Chiesa (XX settembre - breccia di Porta Pia).

Prima di entrare in argomento, vorrei soffermarmi su un dettaglio, strettamente torinese. Ho già avuto occasione - e recentemente se n'è letto sui giornali - che la Mole Antonelliana era stata commissionata dalla “Università Israelitica Torinese” (questa era la denominazione della Comunità Ebraica) all'architetto Alessandro Antonelli come edificio destinato a sinagoga. A costruzione inoltrata, venne scambiata col terreno sul quale sorge l'attuale Sinagoga fra Via San Pio V e Via S. Anselmo. Non è certamente casuale la scelta di chi si occupava della toponomastica torinese intorno al 1870, di assegnare nomi di Santi che potessero esorcizzare la presenza ebraica, ma è particolarmente significativa la decisione di assegnare a San Pio V la via prospiciente la nuova Sinagoga ed anche la Casa Valdese.

Pio V (1566-1572) proveniva dall'ordine dei Domenicani, per tradizione severi predicatori antiebraici; emanò una bolla *Hebreorum gens* nella quale accusava gli ebrei di ricettazione, lenocinio e pratiche magiche. Lo stesso papa Ghisleri fece sterminare in Calabria un piccolo nucleo di Valdesi che vennero condotti, uno a uno, al supplizio.

1. Nel Medioevo

I primi Papi - non ancora così denominati ma vescovi di Roma - sono pressoché leggendari. Pietro veniva dalla Giudea e i suoi immediati successori erano ebrei di nascita ma non si hanno notizie attendibili dei loro rapporti col popolo ebraico.

Il primo del quale si sa, è Silvestro I (314 - 335), il papa dell'Editto di Costantino che, alla presenza dell'Imperatore, ebbe dibattiti religiosi con una delegazione ebraica capeggiata da un certo mago Zambri. Risalgono a tale epoca i primi provvedimenti discriminatori verso gli ebrei, che vennero privati di tutti i diritti politici e legali ma non della cittadinanza di "*cives romani*".

Gregorio I "Magno" (590 - 604) assurge a Capo delle Nazioni, denominato "*Vicarius Christi*"; gli viene attribuita la giurisdizione sugli ebrei con il diritto di forzarli ad abbandonare la *Torah*. Da allora i Papi adottarono nei confronti degli ebrei una politica particolarmente severa; si esigevano compromessi ai quali nessun ebreo potesse piegarsi di spontanea volontà. La loro politica era volta ad integrarli nella società cristiana, se si convertivano al cristianesimo, unica alternativa a quella di un ruolo servile. Peraltro dispose che non fossero molestati, protetti da ogni violenza, nonché lasciati liberi di professare la loro religione, ma esclusi dai privilegi riservati ai cristiani. In una lettera al Vescovo di Palermo, gli impone di restituire la proprietà della Sinagoga e delle scuole, degli arredi liturgici di cui si era impossessato e definisce i ristretti limiti entro i quali era loro consentito di celebrare le funzioni religiose. Tali imposizioni segnarono per i suoi successori la politica della Chiesa nei confronti degli ebrei.

Non esiste un elenco di Papi indulgenti ai quali succedettero Papi avversi, ma per Gregorio VII (1073 - 1085), che ristabilì la legge che impediva agli ebrei di accedere a cariche fiduciarie: fu probabilmente una reazione all'accusa mossagli di essere di radici ebraiche.

Urbano II (1088 - 1099) - Ottone di Longery, passato alla storia come il Papa della Prima Crociata - ebbe gravi contrasti con l'imperatore Enrico IV, che, tra l'altro, aveva consentito agli ebrei battezzati a forza di ritornare alla religione dei padri, quindi

sentenziò che il battesimo, impartito anche con coercizione, non poteva in alcun modo essere revocato.

Si potrebbe annoverare tra gli indulgenti Callisto II (1119 - 1124) che emanò la bolla *Constitutio pro Judaeis* che condannava ogni persecuzione contro gli ebrei. Questa bolla venne ricordata per secoli, ad ogni papa neoeletto, con invio di doni da parte dei maggiorenti della comunità ebraica romana, raramente però con effetto positivo.

Beniamino da Tudela nel diario dei suoi viaggi, annotò che, nel 1165, gli ebrei romani godevano di condizioni favorevoli. Era allora papa Alessandro III (1159 - 1181), che in quell'anno ricevette l'omaggio della comunità romana con rabbini e stendardi ricamati. Quello stesso Papa, però, nel II Concilio Laterano del 1179 diede disposizioni severissime perché i cristiani non prestassero collaborazione alle dipendenze di ebrei.

Il Papa Innocenzo III, Lotario dei conti di Segni (1198 - 1216), nell'anno della sua elezione, indisse la IV Crociata, e nel 1215 la V. Tra le due, nel 1208 - aveva proclamato la Crociata contro gli Albiges di Provenza unitamente all'accusa agli ebrei di collaborazione con gli eretici. Nel IV Concilio Laterano del 1215-1216 conferì ai Domenicani il compito di combattere l'eresia e l'eterodossia e impose un abbigliamento distintivo (una rotella gialla che nelle persecuzioni successive divenne la stella usata dai nazisti) per gli ebrei, che non dovevano mostrarsi per le strade durante la Settimana santa. Ufficialmente, a sostegno di questa imposizione, sostiene che la legge mosaica aveva prescritto agli ebrei un diverso abbigliamento che li distinguesse dagli altri popoli. Convalidò la bolla di Callisto II "*pro Judaeis*", ma annullò i debiti dei crociati ai quali gli ebrei avevano prestato denaro e si schierò contro il Sacro Romano Imperatore che si era proclamato protettore degli ebrei europei - ciò presumibilmente a margine di quella che fu la "lotta per le investiture" - che si protrasse nel tempo e che accrebbe il disappunto papale di vedere ebrei assunti ad incarichi di segretari, fiduciari, interpreti e, oggi diremmo, consulenti giuridico-finanziari.

Questo atteggiamento severo si confermò nei suoi successori: Gregorio IX (1227 - 1241) nel 1239, diede ordine all'Inquisizione di bruciare tutte le copie del *Talmud*, ordine che venne confermato dai suoi successori, tra i quali Niccolò III che impose la presenza più o meno benigna ai Sermoni indirizzati alla loro conversione.

Innocenzo IV (1243 - 1254) impose un codicillo alla *Constitutio Pro Judaeis* di Callisto II che intendeva scagionare gli

ebrei dalla feroce accusa di omicidio rituale, scatenata per impossessarsi dei beni delle comunità accusate.

Particolarmente accanito fu Bonifacio VIII (Benedetto Castani, 1294 - 1303) - il Papa che Dante mise all'Inferno -, che respinse la delegazione ebraica inviata a rendergli omaggio alla Incoronazione e, con disprezzo, gettò alle proprie spalle il rotolo della *Torah* della delegazione. Nel 1299 condannò a morte il rabbino capo Elia di Pomis, accusato di essersi associato alla ribellione della famiglia Colonna e, inoltre, proibì ai cristiani di consultare i medici ebrei che, all'epoca, godevano di particolare prestigio (perché ritenuti pressoché esenti dall'accusa di veneficio per aspirazioni politiche).

Poco dopo la sua morte, la sede papale venne trasferita da Roma ad Avignone, in quello che fu da alcuni storici definito "esilio babilonese" (1309 - 1377). Durante il periodo avignonese imperversò su tutta l'Europa la "peste nera" che coincise con persecuzioni contro gli ebrei accusati di esserne i propagatori perché - obbedendo alle norme religiose e compatibilmente con le disponibilità - praticavano abluzioni e quindi, inconsapevolmente, riducevano le cause di contagio.

Il ritorno della Curia papale a Roma coincise coll'inizio dello spirito rinascimentale che, salvo eccezioni, fu un periodo più tollerante. L'atteggiamento del basso clero, però, anche nei momenti di indulgenza papale, rimase sempre accanitamente avverso e continuò a diffondere l'accusa di deicidio, fonte di episodi di spietata aggressività. Era assolutamente inaccettabile il rifiuto della divinità di Gesù, della sua missione di redenzione e di accettare il battesimo.

Bonifacio IX (1389 - 1403) tenne alla corte papale parecchi medici ebrei e, nel 1402, emise l'editto che riconosceva loro il diritto di cittadinanza. Martino V (1417 - 1431), ebbe come medico Elia Beer, figlio di Shabbatai, e inoltre vietò i battesimi forzati, contrastando la predicazione antiebraica del frate Giovanni da Capistrano e i francescani, che accusarono gli ebrei di avere danneggiato la Cappella sul monte Sion per far desistere questo Papa dai suoi atteggiamenti protettivi. Aveva infatti emesso nel gennaio 1419 una bolla che confermava le radici ebraiche del cristianesimo.

2. Nell'Epoca Rinascimentale

Con i suoi successori le cose volsero al peggio. Il Concilio di Basilea del 1434 impediva rapporti con cristiani e lo studio del *Talmud* mentre l'infiammata oratoria del Capistrano ribadì

elementi terribili. L'elezione dell'umanista Enea Silvio Piccolomini, Pio II (1458 - 1464), segnò il passaggio ad un'epoca più favorevole; questi nominò medico pontificio Mosé di Rieti che fu anche poeta.

Sisto IV (Della Rovere, 1471 - 1484), come altri pontefici accusato di nepotismo, conferì maggiori poteri alla Inquisizione Spagnola, ma dimostrò interesse per la letteratura ebraica e assunse copisti ebrei alla Biblioteca vaticana. Tenne presso di sé un medico ebreo e cercò di opporsi all'accusa di omicidio rituale del famoso episodio di Simonino da Trento; per il quale gli pervenne richiesta di riconoscere la santità, da lui però rifiutata.

L'energia del Papa nell'opporre alla santificazione di Simonino fu veramente eccezionale, perché l'accusa di omicidio rituale per secoli ebbe un peso enorme nella persecuzione antiebraica: veniva utilizzata da predicatori francescani e domenicani, in particolare, per instillare nel popolo l'odio per gli uccisori del figlio di Dio che, per la pasqua ebraica, utilizzavano il sangue di un bimbo cristiano per l'impasto del pane azzimo.

Nel 1475 Sisto IV inviò il vescovo domenicano Dei Giudici, noto per la sua cultura e la sua rettitudine, a rifiutare il rituale architettato attorno al cadavere del piccolo Simone che, anziché essere seppellito, veniva mantenuto in una teca esposta per la venerazione. L'inviato papale concluse che i miracoli attribuiti al piccolo Simone non potevano essere verificati e che i testimoni li avevano descritti in modo mendace, fraudolento e ingannevole.

Questo atteggiamento contrastava con le prediche quaresimali di Bernardino da Feltre, che eccitava le popolazioni del principato ecclesiastico di Trento, affermando la natura demoniaca degli ebrei. L'Arciduca austriaco, sollecitato dai francescani e dall'entusiasmo popolare, indusse il Papa a sospendere la missione del Sovrintendente. Simonino, comunque, venne accolto fra i santi un secolo dopo da Sisto V. Solo in epoca recente venne tolto dall'elenco dei santi assieme ad altri risultati apocrifi.

Durante la spietata persecuzione spagnola che portò nel 1492 al decreto reale di cacciata degli ebrei dalla Spagna, si verificò la loro fuga con ricerca di scampo anche verso le coste italiane. Era appena stato eletto al soglio papale lo spagnolo Rodrigo Borgia, Alessandro VI (1492 - 1503) - nipote di Callisto III (1455 - 1458), che li accolse nello Stato Pontificio dando loro la possibilità di risiedere in località di cui assunsero il nome e tenne presso di sé, come archiatra, l'ebreo Lattes.

Giuliano della Rovere, Giulio II (1503 - 1513) - nipote di Sisto IV - che gli successe, mantenne presso la corte, anche con incarichi di fiducia oltre che medico, Samuel Sarfati.

La tradizione si protrasse con i papi della famiglia Medici: Leone X (1513 - 1521) dimostrò tale benevolenza che gli ebrei romani presagirono l'avvento di un'epoca messianica. Dottore curante fu ancora Bonnet de Lattes, noto col nome di Jacob de Emmanuel. Annullò l'ordine di indossare abbigliamenti speciali che li individuassero. Tenne a corte un musicista ebreo e dimostrò interesse per la letteratura ebraica sino a consentire la riedizione del *Talmud*. Consentì a Reuchlin Von Pforzheim di redigere il documento ufficiale indirizzato all'Imperatore Massimiliano I che affermava che gli ebrei erano cittadini dell'Impero romano-germanico, fruitori degli stessi diritti e della protezione accordata a tutti i sudditi.

Leone X si sforzò di tenere a freno i domenicani, nemici degli ebrei. Gli succedette suo cugino Giulio de Medici - Clemente VII (1523 - 1534) - che si trovò a fronteggiare lo scisma britannico di Enrico VIII, che esigeva il divorzio da Caterina d'Aragona, il terribile sacco di Roma del 1527 (che coinvolse anche la comunità ebraica che dovette pagare un oneroso tributo) e soprattutto la riforma Luterana. Dalla Comunità ebraica romana venne definito il favorito di Israele. Si avvale della collaborazione di David Reuveni e Salomone Molcho; lo stesso atteggiamento venne mantenuto dal suo successore, il Farnese Paolo III (1534 - 1549), che diede rifugio in Ancona ai marrani profughi dal Portogallo ed ebbe come medico personale Giacomo Montino.

Giulio III (1550 - 1555) che, all'inizio del suo pontificato, ebbe come medico personale Amato Lusitano, condannò le accuse di prelievo di sangue rituale cristiano, il battesimo di bambini senza il consenso dei genitori e confermò i diritti dei marrani di Ancona. Successivamente, però, sotto la spinta del cardinale Carafa¹ (divenuto successivamente papa) accettò di istituire a Roma la casa dei Catecumeni a spese della comunità ebraica romana, di ordinare nuovamente la distruzione del *Talmud*, e la censura su ogni altro libro sacro ebraico e istituì la Congregazione del Santo Ufficio per il controllo degli ebrei.

Paolo IV Carafa (1555 - 1559), appena eletto emise la bolla *Cum nimis absurdum* che escludeva gli ebrei dalla vita civile e li

¹ Nel settembre del 1553, a Campo dei Fiori di Roma, vennero incendiate diverse cataste di libri di fronte ad una commissione cardinalizia presieduta dal cardinale Carafa. Il rogo di Roma diede seguito ad altri che si tennero in altre piazze d'Italia tra cui S. Marco a Venezia.

obbligava a vivere entro il ghetto – denominato il serraglio degli ebrei, recinto lungo gli argini del Tevere, nel tratto più malsano di Roma, soggetto a straripamenti, con conseguente degrado. Fu responsabile personalmente delle persecuzioni contro i marrani di Ancona; tra la primavera e l'estate 1556 trassero al rogo almeno 25 vittime. Si narra che la sua morte – nell'agosto 1559 – sia stata accolta da giubilo generale e che sulla sua statua sia stato issato un cappello giallo come quello che lui aveva imposto agli ebrei degli Stati pontifici.

Il suo diretto successore Pio IV (1559 - 1565) assunse per un contro un atteggiamento meno intransigente, cercando di rendere più vivibili le condizioni dei rinchiusi nel ghetto.

3. Nel periodo della Controriforma

Tutto tornò al peggio con Pio V - Ghisleri (1566 - 1572), il Papa cui valse la Vittoria di Lepanto contro la flotta turca. Revocò le disposizioni a favore dei rinchiusi nel ghetto del suo diretto predecessore, vietò l'attività dei Banchi che costituivano pressoché l'unica loro fonte di sostentamento e, con la bolla *Haebraeorum gens*, impose la creazione di ghetti negli altri Stati italiani nonché l'espulsione da Avignone, Carpentras e altre località francesi che appartenevano ancora al dominio papale. Era domenicano e mantenne anche da pontefice quel candido abbigliamento che fu poi adottato da tutti i successori.

Gli succedette Gregorio XIII (1572 - 1585) che riconfermò l'imposizione agli ebrei di presenziare ai sermoni che dovevano portare alla loro conversione e proibì l'esercizio della medicina, tradizione che risaliva al XIII secolo.

Sisto V Peretti (1585 - 1590), già inquisitore antimarrano a Venezia, dichiarò Simonino da Trento santo e martire. Tenne però al proprio servizio il marrano Joco Lopez, concesse a Meir Magino di esercitare l'arte serica e, con la bolla *Christiana pietas* revocò la proibizione emanata dal suo predecessore di esercitare la medicina verso i cristiani e di gestire banchi su pegno. Questa disposizione venne accordata dietro versamenti compensativi alle casse vaticane che ne trassero per un secolo larghi profitti e rinfocolò il rancore verso coloro che venivano considerati vessatori finanziari.

4. Medici e architri

Può essere interessante fare un breve elenco di medici ebrei tenuti in grande considerazione oltre che dai papi anche da monarchi locali che li tennero a corte.

Nicolò IV ebbe architria Mastro Gaio, nome ufficiale di Isaac ben Mordechai, il cui figlio divenne medico di Pio II.

Bonnet di Lattes, noto anche come Jacob de Emmanuel, giunse nel 1498 dalla Provenza e il papa Alessandro VI lo nominò architria, e giudice capo della comunità ebraica di Roma; Leone X successivamente lo confermò in queste cariche.

I Sarfati furono medici di numerosi papi: Samuel, come già Bonnet da Lattes, ottenne dal Papa Giulio II il privilegio di costruirsi una sinagoga privata e trasmise l'incarico al figlio Yosef; il figlio di questi, Isaac, venne definito da Clemente VII - nel 1530 - «nostrum familiarem et continuum commensalem».

Da ricordare anche Jacob Martino di Venezia al quale si rivolsero i messi di Enrico VIII Tudor perché trovasse argomenti biblici per avallare l'annullamento del matrimonio con Caterina d'Aragona; ma Martino si schierò con Clemente VII e il suo successore Paolo III lo onorò affidandogli nel 1544 una missione diplomatica in Siria (senza notizie di ritorno).

5. I tempi della Controriforma

Clemente VIII (1592 - 1605) inizialmente indulgente (al Victoria e Albert Museum di Londra è conservata una lampada di Hannukah col suo stemma cardinalizio), nell'anno successivo alla sua ascesa al pontificato confermò con una bolla *Cum saepe ascidere* le disposizioni repressive di Paolo IV, con eccezione per i banchi di prestito che fruttavano introiti allo Stato della Chiesa. Nel 1593 ribadì le norme contro il *Talmud* e i libri sacri ebraici.

Nel 1604, alla fine del pontificato di Clemente VIII, il rabbino capo della comunità di Roma, Joshua Ascarelli, venne prelevato da casa con la moglie e i quattro figli e portato alla Casa dei catecumeni. Dopo 49 giorni di detenzione, i genitori vennero lasciati tornare in ghetto, mentre i figli dai 4 ai 14 anni vennero fatti cristiani e non tornarono più dai genitori.

La Controriforma imperversava: tasse e balzelli studiati dalla Camera Apostolica portarono all'estremo impoverimento della comunità ebraica romana.

Durante il pontificato di Paolo V - Camillo Borghese (1605 - 1621) - il frate Servita Paolo Sarpi prese le difese di ebrei e marrani fronteggiando l'Inquisizione romana. Nel 1621 gli ebrei ottennero

un giudizio equanime dalla Sacra Rota, per cui i cristiani arrestati per insolvenza dovevano sottostare alle stesse restrizioni degli ebrei. Tale sentenza venne però annullata da Urbano VIII Barberini (1623 - 1644), che diede mano libera all'Inquisizione e dispose che le tombe degli ebrei non potessero avere lapidi con segni di riconoscimento. Impose alla comunità ebraica romana contributi sempre più gravosi: 5000 scudi tra il 1634 e il 1638 e altri 10.500 tra il '43 e il '44. Legalizzò i battesimi forzati estesi a tutti i componenti della famiglia di coloro che l'avessero sia accettato che subito.

Nel 1635 Urbano VIII fece installare a Roma, di fronte al ghetto, il Collegio dei Neofiti e il Conservatorio delle Neofite, che il suo predecessore Gregorio XIII aveva fondato nel 1575 e fatto già installare a Bologna, con il compito di preservare i neobattezzati dal pericolo di pentimento. Dopo le alluvioni di dieci anni prima, nel 1656-57, la peste colpì un ghetto stremato, che si ridusse a 4.127 abitanti, quella stessa peste che su una popolazione di 120.000 romani causò 22.000 morti.

Innocenzo X (1644 - 1655) - Alessandro VII (1655 - 1667) e confermarono l'atteggiamento rigoroso per cui in talune occasioni si ricorreva ai battesimi forzati per tutti i componenti della famiglia. Clemente IX (1667 - 1669) abolì l'umiliante corsa degli ebrei durante il carnevale, che esigeva che alcuni ebrei corressero nudi durante cortei mascherati concludendo col bacio alla pantofola papale o del Vicario.

Innocenzo XII (1691 - 1700), dopo la serie continua di vessazioni dei suoi predecessori, cercò di rianimare lo stremato commercio ebraico con qualche concessione, che però non servì a sollevare dall'indigenza la popolazione ebraica del ghetto, che contava allora tra nove e diecimila abitanti.

Nel XVIII secolo le condizioni del ghetto peggiorarono ulteriormente. Clemente XII (1730 - 1740) nel 1733 introdusse nuove coercizioni: tra l'altro, ripristinò un distintivo che doveva essere portato sempre, anche in viaggio, e Benedetto XIV Lambertini (1740 - 1758) decretò censure sui libri ebraici e una ulteriore spinta ai battesimi forzati, senza però infierire sull'economia del ghetto già immiserito.

Una piccola parentesi di clemenza si ebbe con il papa veneziano Rezzonico Clemente XIII (1758 - 1769) che trasmise al nunzio papale in Polonia, il Cardinale Garganelli, disposizioni contro i libelli che mettevano a repentaglio la sicurezza degli ebrei. Questo cardinale, divenuto papa Clemente XIV (1769 - 1774), cercò di migliorare le condizioni di vita degli ebrei degli Stati

Pontifici, che erano ridotti all'indigenza. Concesse loro la libertà di movimento e li sottrasse dalla giurisdizione della Santa Inquisizione.

6. Dalla Rivoluzione Francese alla fine dello Stato Pontificio

Con Pio VI Braschi (1775 - 1799) si tornò al peggio. Appena eletto emise l'Editto sopra gli ebrei - un codice di negazione di ogni dignità umana -; oltre a confermare tutte le vecchie disposizioni restrittive, mitigate in parte dai suoi due predecessori, condannava a morte gli ebrei che avessero trascorso la notte fuori dal ghetto e ripristinò il segno giallo per uomini e donne sopra i 13 anni. Quando i francesi entrarono a Roma rimasero stupiti dalle condizioni nelle quali gli ebrei erano ridotti, proclamarono per tutti l'emancipazione secondo i dettami della Rivoluzione e aprirono le porte del ghetto. Nel 1798 fu imposto a Pio VI di abbandonare i suoi Stati e venne portato in Francia, nei territori papali dell'avignonese, dove morì.

Il suo successore Pio VII Chiaramonti (1800 - 1823), che al ritorno a Roma pareva disposto alle migliori risoluzioni -, dopo la caduta di Napoleone nel 1815 - fu a capo di tutti i movimenti reazionari italiani. Nei confronti degli ebrei ripristinò nei minimi dettagli il regime ecclesiastico prerivoluzionario: la chiusura in ghetto, i Sermoni, le conversioni forzate, tra la fine del 1814; quando venne ristabilita la conversione forzata e la fine 1818, 60 persone furono prelevate a forza dal ghetto e confinate nella Casa dei catecumeni. Solamente il distintivo non venne ripristinato. Sullo stesso atteggiamento si allinearono i successori, Leone XII Della Genga (1823 - 1829) e Pio VIII Castiglioni (1829 - 1930).

Leone XII fece diffondere un opuscolo nel quale figuravano le accuse di deicidio, ambizione unica il lucro, sete di sangue cristiano con uccisione di bambini, violazione delle vergini dedicate a Dio, etc. Argomenti che a fine secolo vennero utilizzati in Russia nel famoso libello *I protocolli dei Savi di Sion*. Le restrizioni imposte agli spostamenti dei commercianti ebrei suscitarono le proteste degli abitanti delle località dove le fiere, gestite in gran parte da ambulanti ebrei, portavano affluenza dal circondario e benessere.

Gregorio XVI Cappellari (1831 - 1846) fu costretto più volte ad affrontare rivolte, per sedare le quali ricorse all'aiuto dell'Austria, dove il cancelliere Metternich disapprovava la politica papale verso gli ebrei. Nel 1831 Gregorio XVI dovette ricorrere ad

un prestito per sedare le rivolte che si sollevavano negli Stati Pontifici: gli fu suggerito di rivolgersi a Carl Rotschild con sede a Napoli che, nel 1832 - su consiglio di Metternich - concesse un prestito e venne personalmente ricevuto dal Papa che gli conferì l'ordine di S. Giorgio. L'episodio suscitò rimostranze negli ambienti oltranzisti, dato che la concessione del prestito esigeva di attenuare l'atteggiamento di rigore verso gli ebrei degli Stati Pontifici. Ne sorsero lunghe diatribe diplomatiche, ma la corte papale fu irremovibile e tra l'altro venne confermato l'obbligo della presenza ai Sermoni.

La morte di Gregorio XVI fu salutata come liberatoria da tutti i patrioti, da coloro che auspicavano l'unità d'Italia e da chi ambiva ad una atmosfera di aperta modernità. Anche gli ebrei si attesero un migliore atteggiamento dal successore cardinale di Imola Mastai Ferretti, Pio IX (1846 - 1878), il più lungo papato di tutta la storia della Chiesa.

Tre mesi dopo l'elezione del nuovo Papa, i rappresentanti della comunità ebraica di Roma gli inviarono una supplica nella quale imploravano di essere liberati dalle costrizioni dettate dai suoi predecessori, chiedevano scuole che non fossero solo religiose e l'abolizione di tristi usanze come quella di Carnevale quando, attorniti dalla folla che li insultava, erano costretti a genuflettersi davanti ai dignitari pontifici offrendo doni al Papa. Nel 1847 Pio IX, in conseguenza alla richiesta di un nuovo prestito della banca Rotschild, concesse ad alcune famiglie ebreo di risiedere fuori dal ghetto sovraffollato e malsano. Nel 1848 episodi di liberalizzazione apersero i cuori, anche degli ebrei, alle grandi speranze anche a seguito delle sommosse che in tutti gli Stati italiani, esigevano concessioni liberali.

In quella estate la ribellione scoppiò anche negli Stati pontifici; solo l'intervento austriaco portò in salvo il Papa che, in una carrozza dell'ambasciata di Baviera, fu costretto a rifugiarsi a Gaeta. Giuseppe Garibaldi proclamò la Repubblica Romana e la fine del Regno pontificio. Gli ebrei poterono lasciare il ghetto e ottenere tutti i diritti civili. Ma le truppe francesi, invocate dal Papa, fecero irruzione nel luglio 1849 ripristinando lo Stato Pontificio. Al suo ritorno a Roma, nel 1850, Pio IX era completamente cambiato erigendosi a sostenitore delle immutabili verità della Chiesa. Ripristinò l'Inquisizione e, malgrado il nuovo prestito dei Rotschild, concesso su sollecito austro-francese, nel 1858 si verificò il caso Mortara.

7. Il caso Mortara

A Bologna il 23 giugno 1858 sera, il tenente colonnello dei carabinieri pontifici si presentò a casa Mortara, fece svegliare gli 8 figli e prelevò Edgardo (6 anni e mezzo), informando i genitori Momolo e Marianna che il bambino era stato battezzato di nascosto da una domestica cattolica e quindi non apparteneva più a loro ma alla Chiesa. Il maresciallo Lucidi dichiarò: «Ho l'ordine di prenderlo». Tutta la famiglia Mortara, genitori e fratelli, pregarono in ginocchio che Edgardo non venisse loro tolto, ma l'ordine del padre inquisitore Feletti era perentorio.

Nel *Corpus juris canonici* – sin dal concilio di Toledo del 633, oltre milleduecento anni prima – figura il diritto della Chiesa di strappare a famiglie non cristiane i figli “oblato”, offerti alla Chiesa anche senza il consenso dei genitori. Bastava che un estraneo cattolico dichiarasse di averli battezzati e, nel caso Mortara, questo era stato fatto da una domestica a loro servizio. Nel corso dei secoli molti bambini ebrei ed anche altri “infedeli” erano stati strappati ai genitori in nome della Chiesa.

Il fatto che questo accadesse in Italia, a metà Ottocento, divenne clamoroso, malgrado recenti episodi passati inosservati. Il Papa Leone XII Della Genga (1823 – 1829), appena eletto, aveva ripristinato l'Editto sopra gli ebrei e – a Genova nel 1824 – Davide, figlio di Anselmo Tedeschi, era stato strappato di casa nel 1825. A Modena ciò si era ripetuto, nel 1826, col figlio di David Diena.

L'episodio di Modena venne rapidamente divulgato dalla stampa delle più importanti città europee e risultò che il piccolo Edgardo Mortara era stato, con viaggio notturno, portato subito a Roma e battezzato (per la seconda volta?) con il nome di Pio. I genitori Mortara fecero suppliche, risultate inutili, al Segretario di Stato Antonelli e allo stesso Pio IX.

In Piemonte, Cavour – criticato dagli ambienti conservatori e clericali perché utilizzava come segretario Isacco Artom, ebreo di Asti, diede il suo sostegno alle comunità ebraiche del Regno di Sardegna, che avevano chiesto la solidarietà delle comunità francesi e inglesi, affinché intervenissero presso la Santa Sede per la restituzione di Edgardo ai genitori.

La stampa internazionale venne coinvolta sollecitando l'intervento di Napoleone III, di Francesco Giuseppe, del Ministero della Regina Vittoria. Intervenero anche l'Alleanza protestante e si ebbero manifestazioni negli Stati Uniti d'America a New York, San Francisco, Chicago, Filadelfia.

Pio IX oppose il suo «Non possumus» e su *La Civiltà Cattolica* del 30 ottobre 1858 apparve un articolo dal titolo «Il

piccolo neofita Edgardo Mortara», nel quale si deplorava il clamore sollevato sulla vicenda. A 17 anni, nel novembre 1867, Pio Mortara venne ordinato sacerdote, malgrado il cardinale Antonelli avesse promesso a Sir Moses Montafiore che a 17 anni avrebbe potuto decidere del suo destino (ma, evidentemente, il giovane era stato condizionato).

Nel 1870, 20 settembre, dalla breccia di Porta Pia entrò in Roma anche Riccardo Mortara che corse al convento dove era il fratello, ma padre Pio non gradì la visita. Morì in una abbazia presso Liegi nel 1940 e *L'Osservatore Romano* ricordò che il suo caso era stato sfruttato dalla stampa anticlericale.

Nel 1861 restavano al Papa solo Roma e il territorio circostante; la polizia però entrò nel ghetto per controllare che venissero rispettati i dettami cristiani. Nel 1864 Pio IX emise la storica enciclica "*Quanta Cura*" con la quale venne proclamato il *Sillabo* degli errori. Nel 1867 ridiede credibilità all'accusa agli ebrei di praticare l'omicidio rituale. Alla fine del 1869 convocò a Roma il concilio Vaticano I, e che però venne interrotto il 20 settembre 1870 all'arrivo dell'esercito italiano che proclamò Roma capitale d'Italia.

Le mura del ghetto vennero definitivamente abbattute; agli ebrei fu concessa parità in tutti i diritti concessi dal 1848 come agli altri sudditi del Regno di Sardegna ed estesi successivamente a tutti gli ebrei d'Italia.

Bibliografia

Encyclopaedia Judaica (varie voci)

A. MILANO, *Storia degli ebrei d'Italia*, Einaudi, Torino 1963

L. POLIAKOV, *I banchieri ebrei e la Santa Sede dal XIII al XVIII secolo*, Newton Compton, Roma 1974

R. CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante*, Mondadori, Milano 2002

G. MESSADIÈ, *Storia dell'antisemitismo*, Piemme, Casale Monferrato 1962

D. KERTZNER, *I Papi contro gli Ebrei*, Rizzoli, Milano 2002

*Torino, Università della Terza Età.
"Da Gerusalemme a Gerusalemme"*

E. NACAMLI

ETTORE NACAMULI

EBREI D'INGHILTERRA

1. Durante il Medioevo

L'insediamento ebraico in Inghilterra fu uno degli ultimi in Europa; non se ne conosce esattamente la data ma si pensa risalga al Medioevo.

È possibile che un piccolo gruppo già vi fosse tra il periodo romano e quello sassone, quando gruppi di ebrei spinsero le loro attività commerciali sino alle Isole britanniche. I riferimenti al *Liber Penitentialis* dell'arcivescovo Teodoro di Canterbury del 659 non sono attendibili.

Nel periodo medievale è presumibile che alcuni ebrei abbiano seguito Guglielmo il conquistatore nella sua conquista del 1066 anche se non espressamente invitati da questi. La nuova comunità fu in origine composta essenzialmente da prestatori di denaro e dai loro dipendenti, presumibilmente derivata dalla comunità francese. Piccole comunità sorsero nelle città più grandi del paese: Lincoln, Winchester, York, Oxford, Norwich e Bristol; però a Londra si ebbe sempre quella più importante. Conferma di questa presenza è il solo cimitero consentito sino al 1177 a Londra. Non si trovano notizie di insediamenti a Exeter o a nord di York.

Gli ebrei furono tollerati dai monarchi Normanni.

La Chiesa britannica però giudicò peccato da parte dei cristiani mantenere rapporti con i prestatori di denaro: agli ebrei infatti era riservata questa attività; poche altre erano loro consentite, dato che erano esclusi dalle corporazioni. Gli ebrei erano al servizio del re che li tassava pesantemente.

Pare che Guglielmo Rufo (1087-1100) li abbia invitati a confrontarsi con ecclesiastici cristiani. Sotto Enrico I (1100-1135) pare sia stato redatto uno statuto di libertà consentite, di cui però non si è trovato il testo.

Nel corso del XII secolo in Inghilterra cominciarono a manifestarsi sentimenti antiebraici. Nel 1130 fu loro imposto a Londra una tassa di 2000 sterline, somma enorme, con l'accusa di aver ucciso un uomo ammalato. Il primo episodio di persecuzione cruenta ebbe luogo a Norwich nel 1144 e successivamente a Gloucester nel 1168. Ne seguirono altri alla fine del secolo a Bury St. Edmunds nel 1181 a Bristol 1183 e a Winchester 1192.

Ciononostante la comunità crebbe di numero e di importanza economico-finanziaria e venne riconosciuta e sfruttata dalla corona. Nel 1158 venne imposto un balzello da Enrico II, di 5.000 marchi (1 marco corrispondeva a 2/3 di sterlina). Aaron di Lincoln (1125 - 1186) - che all'epoca era l'ebreo più ricco - dovette da solo pagare 3.000 sterline. Il suo contributo servì alle spese per la terza Crociata (1191-1192).

Un periodo di relativa tranquillità finì con Riccardo I (1157-1199). Alla sua incoronazione si verificò un saccheggio del quartiere ebraico, con parecchi morti (settembre 1180). L'attacco si estese nel paese nella primavera successiva; promotori ne furono soprattutto i debitori di prestiti concessi dagli ebrei; molti poterono salvarsi accettando la conversione.

Nel 1188 fu imposta agli ebrei di Londra una tassa corrispondente a $\frac{1}{4}$ dei loro beni mobili che corrispose a 60.000 sterline contro le 70.000 sterline imposte alla restante popolazione. A Stanford e Norwich perirono coloro che non trovarono rifugio nel castello reale. L'episodio più tragico si verificò a York nel marzo del 1190 contro la comunità del Rabbino Yom Tov ben Isaac di Joigny che, suicidandosi, sfuggì al massacro degli ebrei che avevano dovuto contribuire al pagamento del gravoso riscatto di Riccardo I che, al ritorno dalla Crociata, era stato consegnato all'imperatore Enrico VI, che lo liberò nel 1194 dopo il pagamento del riscatto.

Durante il regno minorile di Enrico III gli ebrei riacquistarono un certo benessere, che però venne annullato dal Concilio di Oxford del 1222, che importò in Inghilterra tutti i provvedimenti antiebraici del Concilio Lateranense del 1215; qui furono applicati con più vigore che in altri paesi europei, persino imponendo il distintivo che raffigurava due tavole di pietra.

Durante il regno di Enrico III (1216-1272) le condizioni degli ebrei peggiorarono rapidamente. Imposizioni su imposizioni si succedettero con disastrosa regolarità. Nel 1241 venne costituito a Worcester un "Parlamento ebraico" dove convennero sei rappresentanti delle maggiori comunità e due di quelle minori. Quando ormai nulla poteva più essere estorto, Enrico III esercitò i

suoi poteri sovrani ipotecandoli presso suo fratello Riccardo di Cornovaglia e da questi poi passati a Edoardo, erede al trono che, a sua volta, li scaricò sui loro concorrenti usurai. Contemporaneamente vennero inasprite le disposizioni ecclesiastiche contro gli ebrei. Con assurdo pretesto venne confiscata nel 1232 la Sinagoga di Londra, e si susseguirono una serie di accuse di omicidio rituale culminate con il caso classico di Ugo di Lincoln del 1255. Nel 1253 era già stato emesso un decreto che proibiva categoricamente agli ebrei di stabilirsi in località dove già non esistesse una comunità. Con lo scoppio della guerra dei Baroni del 1263, gli ebrei si trovarono esposti all'odio degli insorti che li giudicavano strumento degli oppressori. Tra il 1263 e il 1266 tutte le comunità vennero saccheggiate: oltre a quelle di Londra che ne furono vittime due volte nel 1263 e 1264, anche quelle di Cambridge, Canterbury, Worchester e Lincoln.

Salito al trono nel 1272 Edoardo I (1272-1307), gli ebrei erano talmente impoveriti da non essere più utili al Tesoro: le loro attività finanziarie erano state assunte da altri banchieri stranieri. Nel 1275 lo *Statutum de judaismo* portò un radicale cambiamento nelle occupazioni e condizioni di vita dei sudditi ebrei. L'usura era proibita. Vennero però autorizzati ad esercitare il commercio e, per un certo tempo, a prendere in affitto terre coltivabili, per brevi periodi. Non era però loro consentito di accedere alle corporazioni degli agricoltori: era quindi praticamente impossibile ottenere la licenza commerciale dei coltivatori agricoli. Alcuni azzardarono commerciare lane e cereali ma altri continuarono ad esercitare la piccola usura, proibita però dalla legge, altri vivacchiavano tosando le monete, il che portò nel 1278 ad impiccagioni con accuse spesso infondate. Edoardo ad un certo punto pensò di consentire nuovamente l'attività di prestatori ma per ragioni politiche e per pura rapacità decise infine di risolvere drasticamente il problema. Da tutta l'Inghilterra ne rinchiuse 600 nella torre di Londra; 260 vennero impiccati e i loro beni confiscati. Il 18 giugno 1290 emise l'editto - uno dei tanti decreti simili del Medio Evo - che espelleva gli ebrei e si impossessò dei loro beni, case e merci.

Gli ebrei inglesi nel Medioevo potevano essere circa 4.000, anche se cronache dell'epoca li considerano più numerosi. Politicamente ed intellettualmente erano di provenienza dalle vicine comunità franco tedesche, pare perfino che tra di loro parlassero francese; non è noto alcun nome di primaria importanza. Tra gli studiosi emergono Giacomo ben Jeudah di Londra, autore di un compendio rituale, il linguista Benjamin di Cambridge, Isacco ben

Perez di Northampton, Mosè ben Honassia di Londra che scrisse una grammatica, Meir di Norwich poeta liturgico, Mosè ben Yomtov di Londra tradizionalista e grammatico ed i suoi figli. Come in tutto il mondo medievale, non compaiono cognomi ma solo nomi con patronimico. L'espulsione del 1290 vuotò l'Inghilterra da tutti gli ebrei peggio che in altri paesi europei dove vennero decretate altre espulsioni.

La "Domus Conversorum" (analoga alle Case dei Catecumeni in Italia), fondata nel 1232 da Enrico III, sopravvisse sino al XVII secolo.

2. Epoca dei Tudor

Sotto i regni di Enrico VIII ed Edoardo VII si ebbero piccoli arrivi di marrani, che cessarono con l'assunzione al trono della regina Mary nel 1533 la repressione cattolica. Dopo la cacciata da Spagna e Portogallo e le conseguenti conversioni forzate, dal 1540 si ebbero arrivi di questi "Nuovi cristiani" che segretamente conservavano ancora le tradizioni ebraiche; secondo la legge inglese, allora in vigore, avrebbero dovuto essere bruciati vivi.

Sotto il regno di Elisabetta I si ebbe, a Londra e Bristol, una comunità aperta, per alcuni anni, con scopi commerciali, guidata da Hector Lopez e Roderigo Lopez, medico personale della regina, che venne però giustiziato a Tyburn nel 1594 con l'accusa di congiurare. Questo episodio ispirò probabilmente a Christopher Marlow il dramma teatrale *L'ebreo di Malta* e forse a William Shakespeare il suo *Mercante di Venezia*.

Questa "comunità marrana" si presume contasse circa 100 aderenti senza garanzia di residenza; sparì nel 1609, quando Giacomo I Stuard, successore di Elisabetta, decretò l'espulsione di un gruppo di commercianti portoghesi accusati di professare segretamente l'ebraismo.

L'epoca Puritana (1649-1660) creò una atmosfera più favorevole alla presenza degli ebrei, ispirata al rinnovato interesse per l'Antico Testamento. Nicola e John Sadler si distinsero con altri nel promuovere il ritorno degli ebrei in Inghilterra in nome dello spirito umanitario e contando sulla loro conversione. Sotto il governo del Lord Protettore, Oliver Cromwell (1599-1658), l'ambiente divenne più propizio al ritorno di ebrei, che cominciarono ad arrivare alla spicciolata quando il leader marrano Manosseh ben Israel (1604-1657) rivolse al Lord Protettore nel 1655 la sua celebre petizione in favore della libera pratica della religione ebraica. La petizione non venne ufficialmente accolta, ma

dal 1656 agli ebrei fu permesso di stabilirsi in Inghilterra e di costruirsi una sinagoga.

3. Gli Stuard e la prima comunità sefardita

Re Carlo II, al suo ritorno in Inghilterra (1660), si dimostrò poco disposto ad annullare gli accordi ai quali si era giunti durante il "Protettorato di Cromwell", malgrado i movimenti antiebraici suscitati da Thomas Violet, che presentarono una petizione alla City di Londra. Nel 1664, a seguito di un attentato ordito dal Conte di Berkshire e Paul Ricault, la comunità ebraica ricevette dalla corona una formale promessa di protezione. Nel 1673, dopo una modesta manifestazione persecutoria, la protezione reale venne confermata, e ribadita nel 1685 da Giacomo II. La politica pragmatica di protezione continuò col regno degli ultimi Stuard. Proposte di tassazioni speciali (che avrebbero inevitabilmente portato a uno stato speciale) non trovarono applicazione. La disposizione legale di libertà per il culto ebraico venne riconosciuta con l'atto parlamentare del 1698, che aboliva l'accusa di blasfemia. La comunità crebbe di numero ed importanza e venne incrementata con arrivi da Amsterdam.

La presenza ebraica aumentò durante l'impero coloniale, a Tangeri, New York, Bombay e, soprattutto, nelle Indie Orientali (Giamaica e Barbados). Il numero crebbe rapidamente negli ultimi anni del XVII secolo, soprattutto in collaborazione con Amsterdam, durante il regno di Mary II e Guglielmo III d'Orange, quando numerose famiglie arrivarono dall'Olanda. Una nuova sinagoga, ora classificata come monumento nazionale, venne eretta nel 1701 a Londra - Bevis Marks.

Dodici finanziari detti "*Jew brokers*" vennero ammessi alla Borsa ed altri ebrei, in tempi successivi, entrarono a far parte dei vertici dei Lloyds di Londra e dell'East India Company. Un sintomo dell'influenza della cultura ebraica può forse spiegare perché il famoso compositore Georg Frederik Haendel (1685-1759), naturalizzato inglese, si ispirasse nei suoi oratori a Esther, Deborah, Saul, Israele in Egitto, Giuda Maccabeo.

Nel 1712 Joseph Addison dava degli ebrei un giudizio positivo: sono talmente dispersi in tutte le parti del mondo commerciale che sono diventati lo strumento grazie al quale le nazioni più distanti intrattengono reciproche relazioni e il genere umano è collegato da una corrispondenza generale. Sono come i bulloni e i dadi di un grande edificio che, pur essendo in sé di poco valore, sono assolutamente necessari.

Nel 1753 venne approvata da entrambe le Camere (Comuni e Lords) la legge *Jewish Naturalization Act*, detta *Jew Bill*, che estendeva anche agli ebrei nati all'estero gli stessi diritti di cittadinanza di cui godevano i nati in Inghilterra. Questa legge sollevò proteste così rumorose che venne revocata l'anno successivo. Solo nel 1890 poté essere reintrodotta.

I sefarditi esercitavano soprattutto professioni di medici, farmacisti, chirurghi, notai, pulitori di diamanti, oltreché artigiani e venditori ambulanti. Nel 1760 la comunità elesse un Consiglio deputato a rappresentarla presso il governo in difesa dei propri interessi. Successivamente vennero invitati a farne parte anche i rappresentanti askenaziti. Esiste tuttora il *Board of Deputies of British Jews*. Si costituì allora l'unica comunità ebraica di Irlanda, da una piccola presenza di sefarditi a Dublino.

Gradualmente nella comunità si formò un ceto ambiente composto di Brokers e commercianti con l'estero, nonché il ricco commercio dei coralli, pressoché tutto nelle loro mani. Alcuni ebrei ebbero accesso alle cariche pubbliche del paese. Finanziere come Sansone, Gedeone e Giuseppe Salvador divennero consiglieri ministeriali di grande prestigio; ebbero rinomanza il medico Giacomo di Castro Sarmento, lo scienziato Moses Mendes, il poeta e capo bibliotecario della Società Reale, Emmanuel Mendes da Costa.

4. La nuova comunità Askenazita

Si verificò contemporaneamente un graduale progresso dell'influenza askenazita che, superata una iniziale diffidenza, si affiancò ai sefarditi. Ne arrivarono da Amsterdam e Amburgo, ma vennero presto seguiti da altri provenienti dalle regioni germaniche e dall'Est europeo.

Intorno al 1690 si era venuta a creare a Londra una piccola comunità askenazita. Nel 1706 se ne creò una seconda, e una terza nel 1761. Per lo più provenienti dalla Polonia, i nuovi arrivati erano di livello culturale inferiore a quello dei primi sefarditi. Il calvinismo e altre sette locali avevano creato un ambiente religioso frammentato e quindi più disposto ad accoglierli. Molti di loro divennero venditori ambulanti, assicurandosi gran parte di questo mercato, e nella campagna diventarono persino popolari dato che, il sabato, ritornavano a casa per festeggiarlo in famiglia. I mercanti locali erano assuefatti alla concorrenza e l'arrivo dei venditori ebrei non suscitò reazioni isteriche come succedeva in Europa continentale.

Questi commercianti crearono nuclei stanziali in città minori e crebbero considerevolmente nella seconda metà del XVIII secolo: Canterbury, Norwich, Exeter ed altri nelle località portuali di Portsmouth, Liverpool, Bristol, Plymouth oltre che in centri industriali come Birmingham e Manchester.

Già nel 1692 un gruppo di ebrei tedeschi aveva costruito sinagoghe in diversi quartieri; si presume che in quegli anni vi fossero a Londra 500 Askenaziti. Nel 1724 fu aperta la sinagoga amburghese, seguita da un'altra nel 1761. Queste furono riunite poi nella congregazione delle Sinagoghe Unite.

Nel XVIII secolo Londra divenne il più importante centro commerciale del mondo; ciò comportò l'arrivo in Inghilterra di giovani ricchi di iniziativa dalla Francia e dalla Germania, che iniziarono come venditori ambulanti di nastri, orologi, gioielli nelle province, sino a quando poterono ottenere licenze per aprire negozi. Altri commerciarono in tessuti e abiti usati. Esistono oleografie e ceramiche che raffigurano caratteristici personaggi attivi in questi commerci. Le guerre con la Francia e il rafforzarsi della Royal Navy avviò alcuni ebrei a gestire magazzini navali, forniture di strumenti ottici e divise militari.

Durante il XVIII secolo la comunità arrivò a 30.000 aderenti; in molte città provinciali sorsero sinagoghe. La storia degli ebrei d'Inghilterra divenne tranquilla. L'introduzione nel 1763 della legge che consentiva agli immigrati il privilegio del diritto di soggiorno per loro e per i figli, venne accolta da manifestazioni antiebraiche che non portarono però a violenze fisiche. Ne conseguì un rinsaldamento solidale fra le diverse piccole comunità: dal 1760 gli askenaziti e sefarditi si alternarono alla gestione interagendo e collaborando. Gradualmente si unirono e aggregarono anche le comunità provinciali e poi le coloniali.

Nel XIX secolo si verificarono considerevoli cambiamenti di "status" nelle comunità ebraiche inglesi. Le famiglie più ricche commissionarono ornamenti preziosi per oggetti di culto, ma aumentarono tra gli askenaziti di Londra le famiglie povere. Nel 1817 si aprì la Libera scuola ebraica che si curò di migliorare la cultura ma, per contro, si verificò anche un aumento di attività illegali. Nel XIX secolo, poi, la comunità askenazita divenne gradualmente più ricca, meglio educata e meglio integrata nella vita britannica; da tale comunità uscirono i capifamiglia dei Goldsmish, Salomon e Rothschild.

5. L'acquisizione della cittadinanza britannica

Per tre secoli dopo la Guerra Civile inglese (epoca di Cromwell), il dibattito politico si dedicò ai diritti di coloro che non appartenevano alla Chiesa inglese: potevano o no accedere a posti di gestione dello Stato?

Secondo la legge inglese, tutti i nati in Inghilterra acquisiscono la cittadinanza; gli immigrati però potevano ottenerla solo dopo l'accettazione della Chiesa Inglese. Nel 1753 il Parlamento emise una legge che consentiva agli ebrei di naturalizzarsi solo su consenso popolare. Dal 1835 questa condizione venne abolita e la naturalizzazione divenne libera anche per gli ebrei, che nel XIX secolo vennero ammessi dal 1856 all'Università di Cambridge e dal 1871 a Oxford.

Un punto focale divenne la battaglia per riconoscere al primo eletto ebreo al Parlamento, Lionel Rothschild, il diritto di essere ammesso a sedere in Parlamento, dopo essere stato eletto per ben quattro volte.

Da quel momento la comunità ebraica arrivò ad accedere al prestigio delle più importanti cariche pubbliche. Tra i nomi più famosi sono quelli di due personalità, Disraeli e Montefiore, di radice italiana, oltre ai Rothschild askenaziti.

- fu concesso agli ebrei accesso alla City e di aprirvi negozi
- David Salomons venne eletto sceriffo della città di Londra
- Gli ebrei sono ammessi agli uffici amministrativi municipali
- Sir David Salomons eletto sindaco di Londra
- Lionel de Rothschild ammesso al Parlamento
- Sir Nathaniel Rothschild creato Lord
- Ammessi al Gabinetto Governativo Herbert Samuel come cancelliere del ducato di Lancaster e direttore generale delle Poste
- Sir Rufus Isaacs diviene Ministro della Giustizia poi degli Esteri
- Lord Reading diviene Viceré vicario dell'India.

6. La grande immigrazione: 1881-1914

Tra il 1881 e il 1914 arrivarono in Inghilterra almeno 150.000 ebrei in fuga dalle persecuzioni dell'Est Europa. Tale immigrazione ebbe notevole influenza sulla comunità ebraica britannica.

Durante la seconda metà del XIX secolo in Russia si verificarono persecuzioni sempre più dure. La residenza era coatta in piccoli centri e da alcune città vennero addirittura espulsi. A

seguito dell'assassinio del 1881 dello Zar Alessandro II, la situazione peggiorò ulteriormente gli ebrei residenti vennero espulsi dagli *Shtetl* rurali e sottoposti ai terribili *pogrom*, volutamente ignorati dalle autorità ufficiali.

Durante questo periodo oltre 2 milioni di ebrei fuggirono da Russia e Polonia. La maggioranza emigrò negli USA; quelli che arrivavano in Inghilterra stanziarono nell'East End londinese e in città come Manchester, Leeds, Liverpool e Glasgow dove trovarono lavoro nell'industria leggera: sartoria, calzaturifici e manifattura tabacchi. Col passare degli anni alcuni riuscirono ad affermarsi arrivando a fondare aziende commerciali di notevole prestigio, come la ben nota Mark and Spencer Ltd, di Michael Marks.

La comunità ebraica provvide a istituire organizzazioni benefiche in favore dei meno abbienti. Nel 1859 nacque la Jewish Board Guardians e la Jew's Temporary Shelter. Nel 1900 la Jew's Free School, con i suoi 4.000 allievi, divenne la più grande del mondo. Gli immigrati portarono con sé la cultura, il teatro e la letteratura *yiddish*. Nel 1905 però venne emessa l'*Alien Act*, che limitava l'immigrazione di ebrei che, con lo scoppio della guerra del 1914, venne bloccata.

L'Inghilterra divenne terra di rifugio.

Nel 1933 si verificò una nuova ondata di immigrati che fuggivano dalla Germania e da paesi caduti sotto l'influenza hitleriana. Furono circa 60.000 coloro che trovarono rifugio in Inghilterra, molti erano di elevato livello culturale. Tutti dovevano ottenere un permesso di lavoro, numerosi si adattarono anche a lavori domestici. Circa 10.000 bambini vennero accolti con l'organizzazione Kindertransport; ma molti di questi non rivedero mai più i loro genitori.

Allo scoppio della II Guerra numerosi rifugiati vennero internati ma, nel 1940, molti collaborarono nei servizi ed alcuni combatterono valorosamente nella guerra antinazista.

7. Attuale vita ebraica britannica

Dalla II Guerra mondiale la comunità ebraica inglese ha subito cambiamenti che sono ancora in atto.

Ormai a Londra pochi sono quelli che vivono nell'East End, il primo quartiere nel quale si erano concentrati. Già durante la I Guerra mondiale si era verificato uno spostamento in altri quartieri, con lo sviluppo della rete della metropolitana (*Underground*). Si ebbero inoltre trasferimenti verso altre città: Manchester, Leeds e Glasgow.

Gli ebrei inglesi hanno dato vita a una comunità prospera e solidale, dotata di una rete di istituzioni gerarchicamente ordinata, assumendo, in scala ridotta, la struttura politica britannica. Ci sono un Rabbino Capo, un Consiglio di eletti riconosciuti come portavoce e persino un settimanale, «*The Jewish Chronicle*».

Ebrei poterono far parte del Governo a cominciare da Herbert Samuel (1870-1963), che fu prima Ministro degli Interni poi Commissario per la Palestina nel 1920. Rufus Isaacs fu presidente del Consiglio Superiore della Magistratura, Viceré dell'India e Ministro degli Esteri. Allo scoppio della seconda guerra mondiale era Ministro alla Difesa Leslie Belisha. In campo giuridico, medico e accademico hanno avuto un ruolo sempre più importante del loro peso numerico.

Anche quando il Governo ha avuto un atteggiamento ostile al Movimento sionista, le comunità ebraiche hanno sempre potuto esprimere liberamente ed energicamente il loro dissenso dall'atteggiamento governativo.

Alla fine della Seconda Guerra mondiale, il Partito Laburista britannico, che quando era all'opposizione aveva promesso pieno appoggio al Movimento sionista, arrivato al potere il Ministro degli Esteri Bevin, col *libro bianco* iniziò una repressione implacabile contro gli ebrei di Palestina. Quando la famosa nave Exodus giunse nel porto di Haifa carica di superstiti, egli ordinò alle truppe britanniche di respingerli e rimandarli in Germania. Successivi immigrati clandestini vennero rinchiusi in campi a Cipro. Per questi internati venne concesso un decreto di ammissione in Gran Bretagna per 1000 persone, ma solo 732 accettarono. La politica di Bevin accelerò la fine del mandato britannico sulla Palestina.

In Inghilterra però arrivarono anche molti degli ebrei che, cacciati dai paesi arabi, scelsero di trasferirvisi, anziché andare in Israele dove, peraltro, emigrarono invece ebrei inglesi animati dall'entusiasmo sionista.

Le comunità ebraiche inglesi sono assai differenziate per pratiche religiose: vi sono comunità ortodosse e altre riformate dove le funzioni si tengono in lingua inglese. Le diversificazioni sono anche dovute alla conservazione di tradizioni legate ai costumi dei vari paesi di provenienza, come quando gli askenaziti arrivarono e dovettero confrontarsi con i costumi tradizionali sefarditi che li avevano preceduti in Gran Bretagna.

8. Ebrei inglesi celebri

8.1. Benjamin Disraeli (1804-1881)

Nel 1748 aderì alla Comunità ebraica di Londra proveniente da Cento, presso Ferrara, Beniamino Israeli o d'Israeli. Avendo prima cercato inutilmente di creare a Venezia una propria attività, si trasferì in Inghilterra dove, grazie alla dote della seconda moglie, entrò allo Stock Exchange e, in breve tempo, si arricchì.

Beniamino e Sara d'Israeli ebbero un unico figlio, Isacco, che, anziché dedicarsi agli affari, preferì gli studi letterari, tanto che a tredici anni si rivelò autore di un poema che si ispirava ad una stampa di Hogarth, che rappresentava un poeta agonizzante per fame. Il padre lo spedì con un precettore per alcuni anni in Olanda e in Francia, da dove ritornò appassionato di Voltaire e Rousseau. Rifiutò di dedicarsi alle attività finanziarie del padre e dedicò il suo tempo alle ricerche nella biblioteca del British Museum. Pubblicò, col titolo *Curiosità letterarie*, una raccolta di aneddoti che riscosse notevole successo. Sposò a 35 anni un'ebrea, di origine italiana come lui, dalla quale ebbe quattro figli: due di essi. Sara e Benjamin, ereditarono il nome dei nonni.

Benjamin il nipote, venne mandato a una scuola dove tutti gli allievi erano cristiani, eccetto uno, dove venivano impartite lezioni di catechismo cristiano e, una volta la settimana, un vecchio rabbino dava lezioni di ebraico ai due ragazzi ebrei. Benjamin e sua sorella Sara, che erano molto legati, discutevano tra loro di problemi religiosi e non trovavano però alcun riscontro col loro padre Isacco che, regolarmente iscritto alla comunità ebraica alla quale versava i normali contributi, in realtà era un volterriano che non osservava alcun credo religioso. Alla morte del nonno, novantenne, il padre ebbe una diatriba con la direzione della Comunità ebraica dalla quale si dimise. A tredici anni, al momento di celebrare la cerimonia della maggioranza ebraica, Benjamin, per poter essere accettato a Eton, passò alla Chiesa anglicana ma il sentimento di appartenenza restò in lui profondo. Ebbe una giovinezza molto originale, dedicata a stravaganze di atteggiamenti letterari e abbigliamento eccentrico.

Scrisse romanzi satirici sulla politica inglese che gli aprirono le porte dei salotti londinesi. Esordì nel 1826 con il romanzo *Vivien Grey*. Fece poi un lungo viaggio (1828-1831) in Medio Oriente che fu determinante per la sua esperienza politica successiva nella conduzione degli Affari Esteri. Una visita a Gerusalemme lo colpì profondamente dandogli una consapevolezza degli intimi legami

tra ebraismo e cristianesimo ed espresse simpatia per l'Impero Ottomano dove gli ebrei erano ben accolti. Ne seguì il romanzo *Alroy* (1833) sul messianismo ebraico del XII secolo, dove il protagonista David Alroy vorrebbe creare in Asia uno stato ebraico.

La sua vita successiva fu tutta ispirata alle ambizioni politiche, con alterne vicende, sempre intervallate da creazioni letterarie. Nel 1844, dopo una sconfitta politica, pubblicò il romanzo *Sidonia* che ha come protagonista un banchiere che idealizza un Rothschild. Nel 1847 scrive *Tancredi*, protagonista un giovane aristocratico che va in Palestina per ristabilire nella Chiesa cristiana le sue basi ebraiche, fondamento della civiltà europea.

Nel 1848, quando Lionel Rothschild venne eletto al Parlamento ma non poté insediarsi essendo ebreo, ne sostenne i diritti. Nel 1852, nella biografia di Lord George Bentinck, esaltò i legami tra ebraismo e cristianesimo, e attribuì la vitalità dell'ebraismo al suo profondo attaccamento alle antiche basi religiose che gli consentono di conservare purezza di sangue e vitalità. Sostenne che l'ebraismo era la sana base delle leggi e istituzioni.

Sempre nel 1852, con l'andata al potere del Partito Conservatore, divenne Cancelliere dello Scacchiere e leader ai Comuni. Nel 1858 ebbe una nuova breve esperienza di governo. Nel 1868, per la prima volta brevemente Primo Ministro, stabilì un rapporto di devota amicizia con la regina Vittoria. Nel 1874 divenne nuovamente Primo Ministro e, nel 1875, con la collaborazione finanziaria dei Rothschild, assicurò l'acquisto delle azioni del Canale di Suez, controllo vitale della via per l'India.

Nel 1876 la regina Vittoria venne proclamata Imperatrice dell'India e Benjamin Disraeli creato Lord Beaconsfield.

In politica estera portò condiscendenza con l'Impero Ottomano e chiusura assoluta del Mediterraneo per l'Impero russo. Nel 1878 espresse il suo parere favorevole alla creazione di uno Stato ebraico in Palestina in una proposta anonima.

In tutta la sua opera letteraria compare, comunque, una vaga ideologia sionista. In *Tancredi* scrisse: «Le vigne di Israele non esistono più ma la eterna Legge dei figli di Israele ne celebra sempre la vendemmia. Una stirpe che continua a celebrare la vendemmia pur non avendo frutti da cogliere, riavrà i suoi vigneti».

Morì colmato di onori dalla regina Vittoria nel 1881.

8.2. Moses Montefiore (1784-1885)

Il più famoso ebreo inglese del XIX secolo è nato a Livorno da genitori inglesi, in visita dal nonno materno Moses Mocatta. Crebbe a Londra e, iniziando dal commercio di tè e spezie, arrivò ad essere uno dei 12 *broker* ebrei della città di Londra.

Cominciò da solo, si associò poi con suo fratello Abraham e la sua ditta arrivò a grande prestigio. Il suo matrimonio nel 1812 con Judit Cohen lo rese cognato di Nathan Mayer Rothschild, del quale divenne *stock broker*. Nel 1824 si ritirò dal commercio dopo aver accumulato un'ingente fortuna, mantenendo però il controllo commerciale di numerose imprese.

Inizialmente poco osservante dei precetti religiosi, dal 1827, dopo il suo primo viaggio in Palestina, divenne "ortodosso": dal 1833 volle una sinagoga privata e viaggiò sempre col suo cuoco personale. Dimostrò sempre una netta opposizione alla riforma delle norme religiose, in aumento in Inghilterra. Visitò sette volte 'Erez Israel, l'ultima nel 1874. Il suo programma di acquisto di terre da bonificare a campi agricoli, che rendessero autosufficienti i coloni ebrei, venne impedito dalle autorità turche ancorché Mehemet Ali, viceré d'Egitto, si mostrasse favorevole a tale sviluppo. Successivamente tentò di favorirne lo sviluppo industriale creando tipografie, impianti tessili ed industrie agricole. Per sua iniziativa sorse il quartiere Yemin Moshe fuori delle mura di Gerusalemme che, dopo la sua morte, venne denominato Montefiore nel 1885, per iniziativa del filantropo americano Tauro, amministratore del lascito di 50.000 sterline per gli ebrei coloni in Terra Santa.

Montefiore fu sceriffo di Londra nel 1837-1838. La regina Vittoria nella sua prima visita alla City lo nominò cavaliere e nel 1846 ricevette il titolo di Sir a riconoscimento dei suoi meriti umanitari. Fu presidente del Consiglio della Comunità ebraica dal 1835 al 1874.

Si unì al francese Cremieux intervenendo sin dall'inizio nell'affare di Damasco del 1840. Nel 1846 fece un viaggio in Russia per convincere le autorità ad alleviare le persecuzioni contro le popolazioni ebraiche e, con lo stesso scopo, si recò nel 1863 in Marocco e in Romania nel 1867. Intervenne invano presso la Santa Sede per il caso Mortara del 1855. Nel 1872, a capo della delegazione per il bicentenario di Pietro il Grande, perorò per un atteggiamento indulgente per gli ebrei di Russia, ma nel 1881 le persecuzioni ricominciarono.

Innamorato di *'Erez Israel*, credeva in una nuova epoca messianica, per uno stato ebraico, senza fissare però un preciso programma territoriale. Montefiore e i suoi contemporanei confidavano nell'ineluttabilità del progresso e nell'emancipazione mondiale degli ebrei. Nella sua epoca poté godere di immenso prestigio, imponendosi non solo in Inghilterra ma anche all'estero, per la sua disinteressata filantropia e anche per la sua prestanta personale (era alto quasi 2 metri). Poté contare sempre sull'appoggio della regina Vittoria e il suo centesimo compleanno venne festeggiato in tutte le comunità ebraiche del mondo.

8.3. I Rothschild inglesi

Nathan Mayer (1777-1836), fu il terzo figlio del primo detentore dello stemma della casata Mayer: Amschel R. (1744-1812). Venne inviato in Inghilterra per curare gli interessi di famiglia, secondo la distribuzione dei 5 figli nelle 5 capitali europee dell'epoca. Il primogenito Amschel restò a Francoforte, il secondogenito Salomon venne destinato a Vienna, il terzogenito Nathan a Londra, il 4° Karl a Napoli e il 5° James a Parigi.

Nathan si era inizialmente stabilito a Manchester nel 1797, occupandosi di cotone, ma si trasferì nel 1803 a Londra dove sposò la sorella della moglie di Moses Montefiore, divenendo una delle maggiori personalità della Borsa di Londra. Affrontò i rischi del blocco continentale, decretato da Napoleone Bonaparte, riuscendo ad inviare a Francoforte manufatti inglesi e prodotti coloniali, raggiunse rapidamente una solida posizione finanziaria che gli consentì di fornire prestiti agli Stati continentali in lotta con Napoleone. Si dice fosse presente alla battaglia di Waterloo, da dove trasmise a Londra con piccioni viaggiatori informazioni private sul successo della coalizione, che consentirono l'acquisto in Borsa di titoli precedentemente crollati. Dopo le guerre napoleoniche, Nathan acquisì sempre maggior prestigio nei circoli finanziari internazionali con la collaborazione dei suoi quattro fratelli. Fu il primo a rendere popolari in Inghilterra i prestiti esteri fissandoli in sterline e facendo di Londra il centro finanziario europeo.

Il figlio di Nathan - Lionel Nathan (1808-1879) - si batté per l'emancipazione degli ebrei e venne eletto al Parlamento nel 1847 per il Partito Liberale, ma solo il 26 luglio 1858 poté prendere posto al suo seggio parlamentare, dopo l'emanazione della "*legge di emancipazione degli Ebrei*", che vennero equiparati agli altri sudditi della regina Vittoria (anche per attivo intervento di

Benjamin Disraeli). Lionel divenne capo responsabile dei prestiti governativi tra cui quello per la carestia in Irlanda, quello per la guerra di Crimea e quello al Kedivè per la costruzione del Canale di Suez. Sua moglie fu Carlotta Rothschild, figlia di suo fratello Karl (quello di Napoli), che collaborò attivamente nel sostenere le istituzioni filantropiche, tra cui le Libere scuole ebraiche. Suo fratello Anthony che aveva sposato una Montefiore, divenne contemporaneamente baronetto inglese e austriaco e poté acquistare proprietà terriere nel Buckinghamshire al confine col Bedfordshire; fu attivo sostenitore della Comunità ebraica sino a diventarne presidente.

Il primogenito di Lionel Nathan, Nathniel (1840-1915), ne fu il diretto successore, come capo dell'Unione delle Comunità ebraiche anglo-americane e di molte altre organizzazioni; fu il primo Lord ebreo; nel 1885 poi divenne Lord Vicario del Bukingamshire. Fu inoltre Governatore della Banca d'Inghilterra e direttore di molte importanti aziende. Divenne inoltre, unico ebreo, membro della Commissione Reale degli stranieri, che regolava le immigrazioni. Lui, suo fratello Alfredo (1842-1918) e l'altro fratello Leopoldo (1845-1917) erano amici personali del Principe di Galles, divenuto poi re Edoardo VII. Il loro cugino Ferdinand James (1839-1898) del ramo tedesco sposò la sorella del primo Lord Rothschild, (Lionel), Evelina, che morì di parto e alla cui memoria vennero dedicati un ospedale a Londra e una scuola a Gerusalemme. Diventato cittadino britannico, fu eletto al Parlamento. Grande collezionista d'arte, edificò il famoso Castello Waddeson. Fu il primo Rothschild che la regina Vittoria onorò con visita alla sua residenza.

Il secondo barone Lionel Walter (1868-1937), grande naturalista, possedeva uno zoo privato; fu un sostenitore del sionismo e fautore della *Dichiarazione Balfour* (1917). Questa la lettera di Lord Balfour, Ministro degli Esteri del governo Lloyd George a Lord Lionel Rothschild leader degli ebrei inglesi: «Il governo di Sua Maestà vede con favore la creazione in Palestina di un focolare nazionale per il popolo ebraico e farà del suo meglio per facilitare il raggiungimento di tale scopo».

Suoi figli furono Lionel Nathan (1882-1942), presidente della United Singapore, e Anthony Gustav (1887-1961), che presiedette molti organismi ospedalieri; gli succedette nelle cariche il figlio del fratello Edmund Leopold (1916-?).

Il terzo barone Nathaniel Mayer Victor (1910-?) fu un insigne biologo. Durante la II guerra mondiale servì nell'esercito meritando, nel 1944, la George Medal e, nel 1946, la decorazione al merito

delle forze armate americane. Dopo la guerra, ritornato alla ricerca, ottenne brillanti risultati negli studi sulla fertilizzazione. Pubblicò una importante classificazione degli animali viventi (1961-1965). Dopo essere stato direttore del Consiglio nazionale britannico delle Ricerche agricole, nel 1965 divenne direttore generale delle Ricerche del gruppo Shell. Membro della Società Reale, fu molto attivo nella collaborazione con l'Istituto Weizman dell'Università ebraica di Gerusalemme.

Bibliografia

Encyclopaedia Judaica (varie voci)

RICCARDO CALIMANI, *Storia dell'ebreo errante*, Mondadori, Milano 2002

ABBA EBAN, *Eredità*, Mondadori, Milano 1986

ANDRE MAUROIS, *La vie de Disraeli*, Gallimard, Paris 1927

CECIL ROTH, *A history of the Jews in England*, Oxford 1964

*Torino, Università della Terza Età.
"Da Gerusalemme a Gerusalemme"*

EMANUELA MARCANTE

*SALOMONE ROSSI – SHLOMO ME-HA-
ADUMIM: IL RITORNO A GERUSALEMME
ATTRAVERSO LA MUSICA.*

*VITA DI UN COMPOSITORE EBREO
MANTOVANO TRA CINQUE E SEICENTO*

Salomone Rossi, Shlomo Me-ha-Adumim, nasce a Mantova attorno al 1570, da una famiglia ebraica italiana le cui origini sembrano risalire alle prime comunità israelitiche costituitesi in Italia prima dell'era volgare. Sarà, per tutta la sua esistenza, un attivo e rispettato musicista e compositore della corte dei Gonzaga. Le ultime tracce della sua attività musicale risalgono al 1628: la sua vita, come quella di molti altri ebrei mantovani, si crede possa essere stata spazzata via nel 1630 dalla feroce incursione lanzichenecca che irromperà nel ghetto istituito anche a Mantova nel 1612. Si trattò di un feroce momento della cosiddetta guerra di successione di Mantova e del Monferrato, una delle innumerevoli stragi della Guerra del Trent'anni. Gli ebrei rimasti in vita saranno espulsi dalla città, in parte si muoveranno verso Venezia su chiatte messe in acqua sul Po che verranno rovesciate dal peso dei fuggiaschi, molti saranno in seguito colpiti dalla peste. La popolazione di Mantova passerà da cinquantamila a seimila abitanti e la fiorente e colta comunità ebraica che alla apertura del ghetto contava 2.325 anime fu più che dimezzata.

Da quel momento Salomone Rossi scompare dalla storia della musica. Le sue opere giaceranno a lungo dimenticate in diverse collezioni musicali europee fino al 1877, quando una scelta di suoi canti ebraici polifonici e di madrigali - *Cantiques de Salomon Rossi* - rivedrà la luce a Parigi grazie alla cura editoriale di Samuel Naumbourg. L'edizione sarà supportata dal grande

banchiere, filantropo, collezionista d'arte e anima del movimento sionista barone Edmond de Rothschild, che aveva condotto in prima persona ricerche musicologiche in Italia attorno a Rossi. La pubblicazione francese riconsegnava quindi al mondo ebraico, e non, una figura musicale di assoluto rispetto riproponendo in primo luogo ben trenta dei trentatré salmi e preghiere di *Ha-Shirim asher li-Shlomo (I Canti di Salomone)* apparsi per la prima volta a Venezia nel 1622/23, seguiti da ventidue madrigali tratti dal primo e quarto libro, trascritti dal giovane Vincent d'Indy.

La progressiva rinascita della sua figura artistica, favorita dalla riedizione critica delle sue musiche vocali e strumentali, ha reso evidente come Rossi non sia un personaggio trascurabile, al di là dell'originalità del suo tentativo di unire l'ebraico alla musica polifonica, unione d'altra parte foriera di complesse problematiche culturali che toccano tradizioni diverse di sensibilità e dottrina. Le sue opere sono un patrimonio importante innanzitutto per la storia della musica italiana, anche solo in virtù dei suoi quattro libri di musica strumentale destinati soprattutto al violino, lo strumento 'moderno' per eccellenza dell'epoca di Rossi, «crudo et aspro» - come afferma nel 1620 Francesco Rognoni, uno dei primi trattatisti di questo strumento - da addolcire, domare, ma dalle nuove possibilità virtuosistiche ed espressive, uno strumento che probabilmente approda in Italia grazie a musicisti e costruttori di origine sefardita (le ricerche di Roger Prior, anche se piuttosto contestate nell'ambiente cremonese, identificano nella nota famiglia di liutai Amati degli ebrei esuli stabilitisi a Cremona dopo la cacciata dalla Spagna del 1492). Il successo del violino, strumento idiomatizzato per la musica italiana ed ebraica, sarà segno di un tangibile cambio d'epoca, imponendosi con una più diretta ed aggressiva estetica sonora che farà impallidire il mondo soave e armonico delle viole da braccio di cui abbiamo così ampi esempi iconologici.

Per quanto concerne i suoi canti sacri, l'analisi del loro originale impatto artistico si è collegata a problematiche storico-culturali che vanno a toccare i temi ebraici dell'assimilazione culturale e della perdita/mantenimento dell'identità, della definizione di tradizione musicale ebraica e del rapporto con la sacralità della lingua, tutti problemi quasi irrisolvibili nella filosofia dell'esperimento tentato da Rossi. Il dibattito, come vedremo, prosegue anche ai nostri giorni, quasi in un ideale simposio intertemporale con posizioni ricorrenti attorno al tema centrale: quale musica possa essere definita musica ebraica nel rispetto dello spirito e della tradizione e se la musica sacra di Rossi, che si

richiama apparentemente al mondo artistico cristiano, possa essere definita ebraica, accettata pienamente o solo tollerata come curiosità o esempio di comporre di buon gusto e livello da parte di un compositore ebreo. Licenziando l'opera, Rossi e il suo sostenitore e prefatore Leone da Modena si richiameranno, per giustificare il loro operato, all'autorità della musica del Tempio e dei Leviti, non volendo annullare la tradizione ma arricchendola dei loro canti, nei quali la cura del trattamento del testo e della chiarezza della sua percezione si rivelerà esemplare.

1. Mantova, la città-teatro di Vincenzo Gonzaga

La Mantova di Salomone era una città percorsa dalla musica e abitata dal teatro. Era popolata da cantanti e attori, da artisti e letterati ispirati dalle scene, dalle feste e dal *patronage* artistico che Vincenzo I Gonzaga aveva esercitato con esuberanza fin dagli anni della giovinezza. Nel 1586, non ancora duca, aveva 'salvato' Torquato Tasso dalla reclusione nell'ospedale ferrarese di Sant'Anna, portandolo a Mantova per poco tempo e con alterne vicende, e ricevendo in cambio l'omaggio del *Re Torrismondo*, un dramma a fosche tinte rielaborato dal poeta da un incompiuto testo precedente, il *Galealto re di Norvegia*.

Tutti i duchi della casa gonzaghesca che si susseguiranno durante la vita di Salomone saranno appassionati d'arte e di teatro, a cominciare dal più sobrio Guglielmo, musicista egli stesso e patronatore musicale. Il figlio Vincenzo (1562-1612), spesso agendo oltre ogni prudenza e raziocinio, si porrà come uno dei più grandi organizzatori di spettacoli della sua epoca, un vero impresario teatrale, egli stesso una rinascimentale metafora della rappresentazione artistica come rispecchiamento del proprio sogno cosmologico di potere. Alla sua scomparsa i figli Francesco (1586-1612), morto di vaiolo pochi mesi dopo l'ascesa al potere ducale, Ferdinando (1587-1626), prima cardinale e poi duca alla morte del fratello, sfarzoso quasi come il padre ed intellettuale inquieto oltre che poeta e musicista, e Vincenzo II (1594-1627), liquidatore finale della collezione d'arte gonzaghesca, delle fortune di famiglia e della stessa dinastia, si ritrovarono a gestire una città che fino all'ultimo cercò di esorcizzare il fantasma della sua decadenza e della dissoluzione del sistema delle corti, volendo rimanere, pur con molti acciacchi, un centro nevralgico dello spettacolo e dell'arte. Il vescovo di Casale Scipione Agnelli, morto nel 1653, egli stesso poeta e drammaturgo, ricordando gli anni vincenziani scriverà ne *Gli annali di Mantova*:

«Per tutto si vedevano feste, corse, giostre, maschere, conviti, tornei, commedie, musiche, delizie, balli e danze ... In Mantova stava collocato il regno de' piaceri e de' trattenimenti ... Le veglie co' giochi liberi, le commedie con parole e attioni piene dell'arti d'Ovidio; l'Andreine e le Florinde sopra le scene, le cantatrici ne' palagi con un lamento d'Armida o d'Arianna e co' versi d'Angelica e Medoro, e le feste e i balli ... discacciavano per le case e palagi l'onestà e introducevano i licenziosi costumi».

La memoria dell'Agelli, che torna alle primedonne Isabella Andreini e Viginia Ramponi Andreini - la Florinda - e ai successi musicali dell'epoca, è viziata certamente da un certo moralismo, ma l'immagine che ne risulta, con i suoi colorati rimandi alla frenetica creatività artistica dei vigorosi anni d'oro del ducato di Vincenzo, corrisponde alla percezione più viva e dinamica della città e dei suoi protagonisti, tra i quali, accanto al 'divino' Claudio Monteverdi, un ruolo non secondario ebbe anche il figlio ebreo Salomone.

Nel 1587 Salomone Rossi entra al servizio della corte. Nel 1590 alla cappella ducale verrà aggregato Monteverdi come violista (operando quindi come cantore, maestro di canto e compositore). Il giovane musicista israelita pubblica nel 1589 la prima opera, una raccolta di vivaci e cortesi *Canzonette a tre* che si aprono con un accattivante brano encomiastico, *Voi due terrestri numi*, dedicato al duca Vincenzo e alla sua seconda sposa Eleonora de' Medici. Alcune indicazioni di sapore enigmistico-numerologico contenute nella pubblicazione - il numero dei brani, diciannove, e la dedica a Vincenzo datata 19 agosto 1589 - hanno portato a ritenere che la pubblicazione sia stata concepita in occasione del diciannovesimo compleanno di Salomone, e che si possa dunque ricondurre la sua data di nascita al 19 agosto 1570, considerando anche la presenza di un acrostico tra i titoli dei brani 1-7 nell'indice che restituisce la scritta augurale VIVAT S.[alomone] R.[ossi].

Gli anni di formazione di Rossi sono dominati musicalmente da due personalità di notevole spessore artistico, il fiammingo Jaques de Wert e Giovanni Giacomo Gastoldi, quest'ultimo dal 1582 maestro di Cappella di Santa Barbara, la chiesa di cui il duca Guglielmo aveva ideato la concezione architettonica, commissionando quindi la creazione di un nuovo e specifico repertorio musicale polifonico basato su *cantus firmi* di sua originale scelta, cui Palestrina contribuì con le messe 'mantovane'.

Alle ideazioni architettonico-musicali religiose di Guglielmo Vincenzo contrappose favolose utopie teatrali e scenografiche e ulteriori meraviglie architettonico-artistiche, opere con le quali il

duca cercò di rinverdire i fasti della Camera degli Sposi o di Palazzo Te dei suoi predecessori. Ai suoi teatri effimeri, alle nuove ristrutturazioni del palazzo ducale, alla palazzina di caccia di Bosco della Fontana di Marmirolo - opera dei 'serliani' fratelli Dattaro - e alla cittadella militare di Casale Monferrato si affiancavano altre utopie architettoniche coltivate dai rami collaterali della famiglia, *in primis* Sabbioneta, la città ideale di Vespasiano Gonzaga con il suo filosofico Teatro all'Antica progettato da Vincenzo Scamozzi, autore delle scene del palladiano Teatro Olimpico di Vicenza. Il ramo del Gonzaga di Guastalla invece competeva con i 'cugini' mantovani nel mecenatismo per la musica, le lettere e il teatro. Cesare I fondò a Mantova l'Accademia degli Invaghiti che avrà una grossa parte nella storia del teatro e della musica mantovana e Ferrante II sarà protettore di Salomone e dedicatario del suo *Terzo Libro de' varie Sonate* del 1613.

Immaginifica e sfrenata, come è noto, sarà la passione vincenziana per l'arte e per le 'meraviglie', le sue collezioni saranno ricche di pezzi straordinari e 'favolosi' come la *Mensa isiaca*, oggi al Museo Egizio di Torino, o il *Cameo Gonzaga*, donato da Vincenzo all'imperatore Rodolfo nel 1603. I rapporti di Vincenzo con gli Asburgo saranno sempre improntati ad uno sfarzoso tentativo di emulazione sia nel collezionismo che nell'esibizione dei migliori artisti. Monteverdi, dopo aver dedicato a Vincenzo nel 1592 il suo *Terzo libro de Madrigali a 5 voci*, lo accompagnerà, contro voglia, in Ungheria per la campagna del 1595 della *Guerra dei tredici anni* (1593-1606), una nuova crociata voluta da Rodolfo contro i Turchi. L'imperatore e il duca condividevano inoltre un forte interesse per l'alchimia, ed una intensa e criptica passione per l'esoterismo e la mistica ebraica. Nel 1592 Rodolfo sembra ospitasse alla corte praghese il grande rabbino e mistico-alchemico Maharal (acronimo di Morenu haRav Rabbi Loew, il Nostro Maestro Rabbi Loew, ca 1512-1609), il favoloso creatore del Golem e rigido censore delle posizioni storico-filologico-moderniste di Azariah de' Rossi, noto membro della famiglia di Salomone. Un altro viaggio vincenziano dalle importanti conseguenze per il mondo artistico mantovano sarà il soggiorno termale e diplomatico a Spa, nelle Fiandre, nell'estate del 1599. Da questa esperienza Monteverdi avrebbe riportato la pratica del «cantar forte alla francese», mentre Vincenzo, con ogni probabilità, pose le basi per la collaborazione artistica, teatrale, diplomatica e di compratore d'arte (grazie a lui giunge a Mantova nel 1607 la *Morte della Vergine* di Caravaggio) di Pietro Paolo Rubens - come

amava firmarsi all'italiana - pittore di corte a Mantova dal 1600 al 1608.

Rossi partecipa a vari livelli alle realtà artistiche della città-teatro gonzaghesca, impegnato molto probabilmente in collaborazioni con la attiva compagnia teatrale ebraica, nello studio e forse nell'insegnamento all'interno della comunità e quindi nei concerti e nelle feste vincenziane, veri laboratori sperimentali della nuova musica espressiva. Salomone consolida la sua reputazione di strumentista e compositore di prim'ordine sia all'interno che all'esterno del mondo ebraico, una fama e una carriera musicale che avrebbero potuto essere sicuramente ben maggiori se non fossero state gravate dalla pesante ipoteca della denominazione *hebreo*, la specifica da apporre al proprio nome nelle pubblicazioni in conseguenza alle disposizioni dell'Inquisizione.

2. Gli anni di formazione: la commedia degli ebrei e Leone de' Sommi

Nella Mantova città-palcoscenico, un posto importante sarà tenuto dalla 'commedia degli ebrei': la grande lezione teatrale che si affermerà in seno alla comunità durante la seconda metà del Cinquecento dialogherà ad altissimo livello con la tradizione della commedia erudita, con la 'scienza' del teatro comico e della commedia dell'arte, grazie al duca Guglielmo presente a Mantova con un proprio teatro, con posizioni d'avanguardia nell'ambito dello sviluppo teoretico e pratico delle tecniche teatrali.

Il protagonista e maestro indiscusso di questa importante stagione teatrale è Leone de' Sommi (1525/27-ca 1592), commediografo in lingua italiana ed ebraica, poeta, grande sapiente di scenotecnica e illuminotecnica, autore dei fondamentali *Quattro Dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche* (scritti probabilmente tra il 1556 e il 1589), polemistia partecipe degli eventi della sua città e della sua comunità, difensore delle donne, forse rabbino e fondatore di una sinagoga. Leone è l'illuminato intellettuale che conforta e sostiene il celebre congiunto di Salomone Azariah de' Rossi - conosciuto probabilmente a Ferrara - quando giunge a Mantova, con la fama di eretico, per pubblicare il suo libro *Me'or enayim (Lume degli occhi)* in cui analizzava con filologia storica la tradizione biblica e la tradizione classica. Anche questo legame di amicizia familiare gioca a favore di un naturale coinvolgimento di Salomone nel teatro di de' Sommi, anche se crediamo che già da tempo il giovane Rossi

fosse stato notato in ambito artistico e che la sua presenza per gli apparati musicali delle commedie fosse richiesta. Nel 1584 Leone aveva messo in scena, per il matrimonio di Vincenzo con Eleonora Gonzaga, la commedia *Gli ingiusti sdegni* di Bernardino Pino da Cagli con gli intermedi di sua mano, in omaggio alla sposa, dal titolo *Gli onesti amori*, sicuramente provvisti di musiche ai quali può avere partecipato il giovane Salomone.

L'attività di de' Sommi si mostra straordinariamente ricca e la sua fertile *verve* teatrale viene apprezzata dai Gonzaga di Mantova come da quelli di Guastalla e Novellara, gli stessi protettori che sosterranno in seguito anche l'attività musicale di Salomone. Della produzione di de' Sommi rimane purtroppo ben poco: nel 1904, nel corso dell'incendio della Biblioteca Nazionale di Torino, «*perirono interamente, o non lasciarono che miseri frammenti: ... tutti, o quasi, i sedici manoscritti originali di Leone ebreo de' Sommi, scrittore dell'Accademia degli Invaghiti di Mantova*», come si legge nella relazione dell'infausto evento pubblicata nello stesso anno. Del suo *corpus* di opere torinesi si sarebbe salvata solo la pastorale *Hirifile*. Nella biblioteca comunale di Mantova, dove confluirono brandelli degli archivi gonzagheschi, si è conservata invece le *Tre sorelle*, messa in scena per Vincenzo col «soccorso universale della mia Natione» nel 1588. Resta quindi, attribuita a Leone, un'opera teatrale adesposta in lingua ebraica (*Zahut bedihutà de-Qiddushim*, La commedia del matrimonio) dall'interessante mescolanza di temi della commedia erudita e della commedia dell'arte. Del fondamentale lascito di Leone restano comunque i *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche* - in cui appare nei panni di Maestro Veridico -, che ci offrono uno spaccato della cultura e professionalità teatrali dell'epoca, oltre che della sua visione sapienziale del teatro.

Accenniamo brevemente solo ad alcuni punti nevralgici 'ebraici' in cui ci si imbatte percorrendo i *Dialoghi*, punti che ci riportano all'atmosfera culturale filosofico-ebraica degli anni di formazione di Rossi.

Il riferimento al libro di Giobbe è primario: Giobbe è per de'Sommi la prima sperimentazione assoluta di colloquialità teatrale, un testo che illustra esemplarmente la differenza tra il rappresentare e il raccontare. Abbiamo poi dissertazioni numerologiche sul tre e il cinque e l'affermazione che la derivazione della struttura drammatica in cinque atti non viene dalla poetica di Aristotele ma nasce per similitudine dai cinque libri del Pentateuco: l'origine della commedia è quindi tratta «da

gl'antichissimi e sacri scritti ebraici» da cui attinge Platone e a cui attinge tutta la cultura classica. Viene affermata quindi con enfasi la derivazione alta - teologica potremmo dire - della commedia di cui:

«ci fu data la norma primieramente dal sublime ingegno del celeste legislatore Mosè, esperto duce de' Giudei, il quale dopo che egli ebbe scritto i suoi cinque libri della legge divina espostagli dall'oracolo, anzi dalla bocca stessa di Dio ottimo, in cinque mille cinquecento e cinquanta versi, scrisse poi come appresso gli ebrei è manifesto, la elegantissima et filosofica tragedia di Iobbe, di cinque soli umani interlocutori; la quale, se ben forse non fu composta a fine che si dovesse rappresentare sulla scena (benché più volte poi vi sia stata rappresentata), fu però descritta in modo di colloquio o ragionamento trattato da più persone, di onde facilmente si può giudicare esser ritratto l'uso di ogni poema atto a spettacolo scenico».

Leone scrive che la natura del cinque «contiene in sé il bino e il trino, o vogliam dire il pari et lo impari insieme; et perché il pari si aplica alla femina, et lo impari, come lo più perfetto, maschio si noma, per questo i pitagorici lo chiamarono numero matrimoniale, et i filosofi gentili aplicorono questo numero a Mercurio, dio delle scienze, et massimamente della Matematica, Aritmetica, Geometria e Musica». Il cinque è magnificato anche nella sua portata cabbalistica: «è il mediatore, o mezzo, di tutto il numero ... moltiplicato per se stesso, ritorna in sé medesimo ... ha gran forza contro i Demoni ... è potentissimo contro i veleni ...».

Il cinque torna ancora cabbalisticamente nella «disposizione de l'uomo» e nella lettura antropomorfa della struttura teatrale riallacciandosi al concetto rinascimentale del microcosmo.

Riccardo Scrivano (*Il modello e l'esecuzione*, 1993) così sintetizza la cultura cabbalistico-umanistica di de' Sommi:

«L'aggancio alla Qabbalah è fondamentale perché costituisce il tramite reale tra la cultura umanistico-rinascimentale e cultura ebraica ... Essa è una presenza rilevantissima nella visione sincretista del sapere di Giovanni Pico, che compì il massimo sforzo, nei suoi tempi, verso la conoscenza della tradizione culturale, religiosa e filosofica ebraica e la collegò con tante altre correnti antiche o variamente emergenti come neoplatonismo, ermetismo e, ovviamente, o meglio soprattutto la tradizione cristiana ... È ben noto che una fusione avanzata delle componenti che sostanziano il sincretismo rinascimentale si ha nel pensiero e nell'opera di Marsilio Ficino, che è all'origine della fitta trattatistica attorno all'amore che ha corso nel XVI secolo in Italia e in Europa. Strumento principe di tutta questa esperienza culturale ... è il dialogo che ... affonda le proprie radici nella tradizione platonica ... Il de' Sommi (nei suoi *Dialoghi*) non mancava ... di agganci col passato ... con un arco espositivo che andava dalla recisa affermazione di anteriorità della cultura, teorica e pratica, dell'ebraismo alle

circostanziate particolarità della sua esperienza ebraica».

Le tensioni identitarie create dall'accettare le aperture di indagini filologico-critiche sulla storia ebraica e dall'adattarsi a forme di assimilazione e accettazione della cultura classica, potevano stemperarsi affermando la priorità, o almeno una contemporaneità non suddita, della storia di Israele e del Libro su quella delle altre nazioni. Leone de' Sommi mentre nei *Dialoghi* dà la sua soluzione 'ebraica' al problema delle origini del teatro, non si nega di operare pubblicamente con atti di assimilazione pratica lavorando ad una traduzione dei Salmi in italiano e presentando un poemetto letterario in difesa del valore della donna (Magen nashim) composto alternando variatamente gruppi di versi italiani ed ebraici. A questo exploit bilingue rispose, concretamente 'per le rime', il grande rabbino e cabalista Ya'akov ben Eliyà da Fano e, al di là della difesa dei talenti femminili, lo scontro si pose sulla liceità dell'utilizzo della lingua santa per scopi così apertamente mondani. La disputa si chiuse comunque con l'assoluzione di Leone da parte di un terzo interlocutore-poeta cui venne dato l'onere dell'arbitraggio.

3. Il canto delle ninfe dal *Pastor Fido* al *Primo libro di madrigali*

Per tutti gli anni '90 rovello teatrale di Vincenzo fu la messa in scena de *Il Pastor Fido* di Giovan Battista Guarini. Il duca aveva cominciato a corteggiare l'autore - che risiedeva a Ferrara, dove Vincenzo era non di rado presso la sorella duchessa - ben prima che questi avesse dato alle stampe la sua nuova *tragicomedia pastorale*, con la speranza di poterla rappresentare in occasione delle sue nozze con Eleonora. Guarini aveva cercato di ovviare alle richieste di Vincenzo spedendogli - l'anno prima degli sponsali avvenuti nel 1584 - una corposa commedia intitolata *L'Idropica* che venne smarrita, ritrovata vent'anni dopo negli archivi mantovani e quindi messa in scena per le feste nuziali del 1608 tra Francesco e Margherita di Savoia con straordinari apparati scenografici, intermedi musicali - uno di questi, perduto, verrà affidato a Salomone Rossi - e decisi tagli testuali.

Il Pastor Fido viene pubblicato finalmente nel 1590 e viene dedicato a Carlo Emanuele I duca di Savoia, destinatario qualche anno prima de *Le Nozze di Mercurio e Filologia* di Leone de' Sommi, un complesso sistema teatrale di tornei, balletti e figure ermetico-allegoriche, e futuro contendente del ducato mantovano nella guerra di successione di Mantova e del Monferrato.

L'anno successivo Vincenzo Gonzaga dà finalmente inizio alle prime laboriose prove di allestimento, riprendendo il lavoro negli anni seguenti, mai stanco di immaginare innovazioni e di provare attori sempre diversi per i ruoli da interpretare. Compagni di sforzi teatrali furono Ines d'Argotti Carretta, marchesa di Grana - la amatissima favorita del duca che teneva corte in Palazzo Te - e Jaches de Wert, che nel 1591 le aveva dedicato *Il decimo libro de Madrigali a cinque voci*. Nella sua undicesima raccolta di madrigali il compositore fiammingo-mantovano mette in musica molti esempi poetici tratti da *Il Pastor fido*, eseguiti sicuramente a Palazzo Te nell'ambito delle prove di allestimento dell'opera guariniana. L'opera va in scena finalmente nel novembre 1598 in uno sfarzoso e celebrato allestimento, con le cure pittorico-scenografiche di Pietro Paolo Rubens, Frans Pourbus e Federico Zuccari e con l'apporto di eccezionale maestria - lo spettacolo fu richiesto subito in altre corti - dell'architetto e scenografo cremonese Antonio Maria Viani, dal 1592 al servizio del duca per il quale progettò e decorò all'interno del Palazzo ducale gli ambienti vincenziani. Il famoso allestimento del 1598 prevedeva molti inserimenti musicali vocali e strumentali, sicuramente a cura dei musicisti della corte, tra i quali annoveriamo Salomone Rossi.

Il 1600 è un anno di svolte epocali per la storia della musica: ancor prima della messa in scena de *l'Euridice* di Ottavio Rinuccini, musicata da Jacopo Peri e quindi da Giulio Caccini, a febbraio, nella Roma scossa dall'esecuzione della sentenza di Giordano Bruno, viene rappresentata l'allegoria sacra che andrebbe forse considerata la prima effettiva opera monodica, *La Rappresentatione di Anima et Corpo* del romano Emilio de' Cavalieri, l'allestitore dei grandi intermedi fiorentini del 1589 della commedia *La Pellegrina*, che parteciperà anche alla messa in scena dell'*Euridice*. Nello stesso anno inizia la dura polemica sul nuovo stile madrigalistico espressivo con l'attacco del canonico Artusi a Monteverdi.

Nel 1600 Rossi pubblica il *Primo libro de Madrigali a 5 voci con alcuni di detti Madrigali da cantare nel chitarrone*. In questa raccolta troviamo due interessanti esempi madrigalistici su testi del *Pastor Fido*, brani con ogni evidenza composti a ridosso della messa in scena del 1598.

I due madrigali guariniani vengono presentati sia nella versione polifonica a cinque voci che nella versione per voce sola e chitarrone che si richiama alla contemporanee sperimentazioni fiorentine del *recitar cantando* e utilizzano due noti momenti della favola pastorale: l'entrata di Mirtillo (Atto III, scena sesta) e

l'invocazione di Amarilli al padre (Atto IV, scena quinta) il cui testo, come in altre versioni per esecuzioni 'da concerto' al di fuori della drammaturgia, viene modificato utilizzando 'Tirsi' al posto di 'Padre' e 'Filli' al posto di 'Figlia'.

Udite, lacrimosi,
Spirti d'Averno, udite
Nova sorte di pen'e di tormento.
Mirate crud'affetto
In sembante pietoso:
La mia donna crudel più de
l'inferno,
Per che una sola morte
Non può far satia la sua ingorda
voglia.
E la mia vita è quasi
Una perpetua morte:
Mi comanda ch'io viva,
Perché la vita mia
Di mille mort'il di ricetta sia.

Tirsi mio, caro Tirsi,
E tu ancor m'abbandoni?
Così morir mi lasci e non m'aiti?
Almen non mi negar gl'ultimi baci.
Fererà pur duo petti un ferro solo;
Verserà pur la piaga
Di tua Filli il tuo sangue.
Tirsi, un tempo sì dolce e caro
nome
Ch'invocar non soleva indarno mai,
Soccorri a me, tua Filli,
Chè, come vedi, da spietata sorte
Condotta son a cruda et empia
morte.

Le doti contrappuntistiche di Rossi sono evidenti, la condotta è elegante e regolata con un movimento interno, sobrio ma senza cadute di tensione. L'effetto al momento dell'esecuzione è sempre molto particolare e, come nei canti ebraici, sorprende notare come la resa generale dell'impasto sonoro acquisisca una coloratura melanconico-gioiosa piuttosto inedita e non riscontrabile nei contemporanei. Rossi dimostra una specifica sensibilità a individuare tra le possibilità di sviluppo armonico-contrappuntistico particolari passaggi accordati che danno colori specifici all'impasto delle voci.

Nella versione a canto solo, accompagnata dal chitarrone che riassume le altre parti contrappuntistiche, il brano diviene invece prosodia espressiva e la linea melodica della parte superiore, lasciata libera, rende manifesta la particolarità affettiva degli intervalli musicali utilizzati, svelando l'intimità e l'introspezione del melodizzare rossiano con il suo abbandonarsi intellettualmente alla musica, evitando ogni esibita esteriorità. L'effetto anche qui è sorprendente, nonostante il controllo quasi severo del materiale musicale contrappuntistico di partenza e una declamazione sempre 'a bassa voce' la dolcezza affettiva e la forza del disegno progettuale del compositore riescono a creare una comunicazione di tensioni architettoniche e coloristiche che prende, senza esasperazioni emotive.

Il celebre e da noi più volte citato Azariah, filologo della storia con una forte componente razionalistica, aveva apprezzato il neoplatonismo e l'intellettualismo cabbalista dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo (Jehuda Abravanel, 1460-1530) contiguo di Pico della Mirandola, come di Elia del Medigo e di Yochanan Alemanno - che frequenterà Mantova e cui si deve un commento al *Cantico dei Cantici* il cui titolo può aver ispirato quello dei *Canti di Salomone* di Rossi -. I *Dialoghi*, pubblicati postumi nel 1535, furono ristampati e diffusi per tutto il Cinquecento sia in Italia che all'estero.

Nell'interiore forza di attrazione delle parti musicali del contrappunto di Rossi, che risente sicuramente di prassi compositive più antiche ma che ugualmente si stacca da stilemi reiterati, non possiamo non immaginare la permanenza di reminescenze culturali umanistiche che aspirano ad un particolare immaginario simbolico e una costruzione armonica ed organica del rapporto parola-musica. La 'non attualità' e insieme la modernità della musica vocale di Rossi ci dà il senso di un percorso mentale ed intellettuale che tocca ma non si integra realmente nel nuovo stile musicale espressivo di quegli anni, in cui il canto e la musica cercano vie non così intellettualizzate per esprimere una nuova sintesi di spirito, emotività e passionale corporeità.

Dopo il *Primo libro de Madrigali a 5 voci*, accolto con un tale favore di pubblico da fargli meritare fino al 1618 quattro ristampe in rapida successione, appariranno, sempre pubblicati a Venezia, altri libri di madrigali rossiani: *Il Secondo Libro de Madrigali a 5 voci con il Bc. e un dialogo a 8 nel fine*, 1602, e *Il Terzo Libro de Madrigali a 5 voci con una Canzon de baci nel fine con il suo Bc.*, 1603.

Le altre raccolte madrigalistiche di Rossi verranno pubblicate nel 1610 (*Il Quarto Libro de Madrigali a 5 v. con il Bc.*), nel 1614 (*Il Primo Libro de Madrigali a 4 v.*), nel 1622 (*Il Quinto Libro de Madrigali a 5 v.*). Dopo *Ha-Shirim asher li-Shlomo* del 1622-23, l'ultima opera di Rossi a vedere le stampe nel 1628 sarà i *Madrigaletti a 2 v. per cantar a 2 soprani ovvero tenori con il Bc. Op. 13*.

L'introduzione della pratica del basso continuo, che prevede una linea di basso d'accompagnamento al canto con alcune schematiche indicazioni sulla quale si improvvisa il seguito degli accordi, viene consacrata nel 1602 dalla pubblicazione dei *Cento Concerti ecclesiastici* di Ludovico da Viadana, musicista attivo a Mantova nell'ultimo decennio del Cinquecento come maestro di

Cappella del Duomo e in numerosi centri italiani, tra i quali Roma. Salomone Rossi crediamo abbia avuto una particolare attenzione per la raccolta, potendo forse frequentare Viadana con una certa continuità. Non possiamo non notare il suo utilizzo del basso continuo nel *Secondo Libro de Madrigali* (apparso nello stesso anno dei *Concerti ecclesiastici*), come teorizzato da Viadana, e alcune somiglianze di materiale musicale riscontrabili nei *Concerti* e nei *Canti di Salomone*.

Rossi negli anni che vedono la pubblicazione dei suoi libri di madrigali, migliora sicuramente la propria visibilità artistica e comincia ad essere richiesto fuori Mantova, in alcuni casi inviato dal duca, che non raramente 'prestava' su richiesta i propri musicisti. Si reca forse in Piemonte, sicuramente ha rapporti con Venezia, probabilmente nel 1604 è a Mirandola. Pur essendo da tempo membro a ruolo della cappella ducale, il suo stipendio sarà sempre tra i più bassi. Solo più tardi i suoi emolumenti avranno improvvisamente un incremento.

4. Mantova, il mistico e il teatro

Indagare il mondo musicale, artistico e teatrale rinascimentale e del primo barocco costringe a continui rimandi ad una cultura magica ed esoterica dagli intrecci e allusioni filosofico-mistiche non certo organizzabili con pretese di sistema. Nello stesso momento la cultura simbolica della Controriforma rimpiazza progressivamente il sistema di riferimenti mitologici e classici con nuovi sistemi di moralizzazioni e trasfigurazioni. Non tutto il mondo artistico del periodo in esame può essere certo ascritto ad un tardo fiorire del pensiero neoplatonico od ermetico, ma i temi trattati nel primo teatro per musica debbono necessariamente essere visti ancora in un sistema di simboli e riferimenti che, tra fine Cinquecento e inizi Seicento, traghettano l'utopia classica umanistico-rinascimentale in un mondo ormai irrimediabilmente diverso rispetto a quello sognato.

In ambito ebraico, ebraistico, e mantovano, gli umanisti che avevano frequentato Mantova a fine Quattrocento, come il cabbalista cristiano e astrologo Paride da Ceresara ospite di Isabella d'Este o come il Yochanan Alemanno, uno dei più illustri cabbalisti presenti in Italia, si erano trovati a dividere il loro spazio con maestri sefarditi dall'orientamento di pensiero molto più connotato in senso mistico e antifilosofico. Mentre Alemanno aveva composto, su indicazione di Pico, un commento di armonia filosofico-erudito-cabbalistica sul *Cantico dei Cantici*, il sefardita Yehudah ben Ya'akov Hayyat si poneva come appassionato

adepto del misticismo del *Sefer ha-Zohar* (*Il libro dello splendore*), con forte ostilità per i tentativi di comporre filosofia e *qabbalah*. Un suo allievo, il prestatore e mistico Beraki'el ben Masullam Kafman, seguendo i suoi insegnamenti, parlerà in un suo scritto del 1538 di coincidenza tra la diffusione della letteratura cabbalistica e la realizzazione della speranza messianica di redenzione per Israele. Di lì a pochi anni, con il progredire della Controriforma - con la difficile contingenza prodotta innanzitutto dalla creazione dei ghetti a partire dal 1555, dopo la bolla *Cum nimis absurdum* di papa Paolo IV, e con la messa al rogo del *Talmud* nel 1553 per ordine di Giulio III - l'identità ebraica verrà configurandosi con sempre più forti tinte cabbalistiche, con ritualità mistiche più ampiamente condivise e con speranze messianiche idealizzate. Nella Mantova della seconda metà del Cinquecento si produsse un grande sforzo tipografico per mettere a disposizione pubblicamente un importante numero di testi cabbalistici, tra cui lo *Zohar*, pubblicato in prima edizione in tre volumi. Durante la vita di Salomone Rossi, in parallelo alla presenza di rabbini non ascrivibili a dottrine cabbalistiche, si diffuse quindi a Mantova il cabbalismo di Cordovero e quindi di Luria, attraverso soprattutto l'azione di Ezra e Menahem Fano. Le pratiche cabbalistiche liturgiche diventarono molto più diffuse e le congregazioni si moltiplicarono in tutta Italia. A Mantova abbiamo la nota confraternita *Somrim la-boqer* (*I guardiani del mattino*) che a partire dal 1612 riuniva gruppi di preghiera prima del sorgere del mattino. In questa od altre confraternite è probabile siano stati intonati i canti di Salomone. Per i *Guardiani del mattino* Carlo Grossi, compositore non ebreo, nel 1681 pubblicherà a Venezia la *Cantata ebraica in dialogo, Aḥai ve-Re'ai*.

La cultura di Salomone crediamo sia stata di matrice prettamente italiana. La sua famiglia era quella di Azariah de' Rossi, l' 'eretico' della filologia storica, legato sia alla tradizione maimonidea che attento lettore dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, invisibile ai mistici praguesi o sefarditi ma non ad un artista come de' Sommi che si mostra, da parte sua, intriso di *qabbalah* nella accezione umanistica e sincretista italiana, anch'egli non alieno dalla lezione dei *Dialoghi d'amore* e intellettualmente all'interno della tradizione ebraica italiana e di una lingua che sapeva cogliere dal patrimonio ebraico, anche mistico, ispirazione e creatività.

Le strade cabbalistiche e umanistiche andranno in quegli anni sempre più separandosi e verranno recuperate in Italia in

maniera più enciclopedica che sincretistica da grandi eruditi-antiquari seicenteschi come il gesuita Athanasius Kircher. Si affermano in breve in ambito artistico le 'riformate' letture psicologiche e moralizzate dell'anima, della redenzione, della conversione, della speranza messianica rivelata, della transitorietà e vanità della vita che la Controriforma porta sui palcoscenici, a partire dalla straordinaria allegoria della *Rappresentazione di Anima et Corpo*. Nel giro di sette anni, l'*Euridice* naturalistica riportata alla vita a Firenze dalla poesia rinucciniana ritorna, a Mantova, sconsolatamente nell'Ade. Il teatro che abbandona i miti, o semplicemente se ne disincanta, diventa un teatro moderno e, anacronisticamente, borghese e l'esperienza cabbalistico-ermetica si trasferirà essenzialmente nell'esperienza poetica. Non casualmente, uno dei protagonisti più interessanti del cabbalismo cristiano, il francescano Francesco Giorgi, l'autore di *De Harmonia Mundi*, dalle speculazioni numeriche e armoniche tra lingua, architettura, musica sarà 'trasferito' nella poesia inglese seicentesca attraverso John Dee ed Edmund Spenser.

Il 24 febbraio 1607, con l'esecuzione a cura della Accademia degli Invaghiti dell'*Orfeo* monte verdiano, su libretto di Alessandro Striggio figlio, debutta una delle stagioni creative più importanti della storia della musica. In una corte splendida ma non certo imperiale, retta da un duca prodigo fino all'autodistruzione e pazzo per il teatro e la bellezza artistica; nel giro di un'anno e mezzo vengono presentati l'*Orfeo* - che verrà riproposto in tempi moderni solo nel 1904 da Vincent d'Indy, curatore dei madrigali di Rossi nella pubblicazione del 1877 -, e le opere di Ottavio Rinuccini messe in musica da Marco da Gagliano - *La Dafne* -, e dal 'divino' Claudio Monteverdi - *Il Ballo delle Ingrate* e *L'Arianna*, il capolavoro perduto -. Di quest'ultima messa in scena, massacrante ed esaltante, per cui venne costruito un teatro effimero di 4000 posti, Rossi sembra abbia avuto con ogni probabilità la responsabilità della direzione d'orchestra.

Pur nella 'divina' capacità monteverdiana di dare anima e umanità ai suoi personaggi, Orfeo è certo ancora un mago naturale (e un cantore inarrivabile che giunge al cuore del potente Plutone, dio dell'inferno, dopo aver commosso con la nostalgia della terra perduta la moglie Proserpina) e nonostante non possa vincere la morte - il male che viene dal serpente, dall' 'angue ascoso' che morde Euridice nel giorno delle nozze - solo per la purezza del suo canto sarà assunto in cielo. La lettura alchemica ed ermetica e la tradizione orfica erano certo ben riconoscibili da un pubblico non estraneo a questi temi. Vincenzo, alchimista non

troppo fortunato, e lo stesso Monteverdi non si negavano vicinanze con l'*opera al nero* non solo per una primitiva venalità di creare l'oro con i propri alambicchi ma anche per perseguire un progetto di rigenerazione personale e naturale che aveva, almeno psicologicamente, a che fare con la ricerca dell'immortalità. Anche Leone da Modena, il prefatore e sostenitore dei canti rossiani, in quegli anni in pieno lavoro di promozione per far eseguire la nuova musica ebraica, si interessò di alchimia e a Venezia ebbe un laboratorio molto attivo. La pratica alchemica purtroppo costò la vita al figlio Mordechai avvelenato dalle esalazioni.

Il gruppo nutrito degli artisti mantovani, che condividevano l'impiego presso la corte ducale, dovette sostenere ritmi di lavoro spesso incresciosi e affaticanti fino alla malattia. Monteverdi, vedovo da poco e molto portato alla melancolia artistica e ad esaurirsi fisicamente e mentalmente nei *tours de force* delle grandi produzioni mantovane, finì stremato dalla preparazione degli spettacoli previsti per il matrimonio di Francesco Gonzaga con Margherita di Savoia, inaugurati dalla *Dafne* di Marco da Gagliano con la giovanissima allieva di Monteverdi Caterina Martinelli nel ruolo della protagonista, affiancata dal grande tenore Francesco Rasi.

Qualche mese dopo veniva presentato il ballo-epitalamio monteverdiano *Il Ballo delle Ingrate* su libretto di Ottavio Rinuccini (le *Ingrate* finite all'inferno, dove vengono fatte danzare da Plutone tra molti simboli ermetici, sono le dame mantovane 'ingrate' con i loro amanti, condannate a non vedere più la luce, se non un'ultima volta. Tra loro una intonerà un ormai immancabile *lamento*). Nella *pièce*, Venere canta una ampia e documentata descrizione delle bellezze architettoniche di Mantova e delle meraviglie artistiche della corte.

Nel maggio 1608 finalmente andò in scena *l'Arianna*. Monteverdi vide durante le prove morire di vaiolo la protagonista, la giovane Caterina di appena diciotto anni che aveva sostenuto con successo il ruolo di *Dafne*. Venne sostituita all'improvviso e con successo dalla nota attrice Virginia Ramponi Andreini - la Florinda, moglie del celebre attore e commediografo Giovan Battista Andreini, figlio della più nota attrice italiana della passata generazione, Isabella Andreini -. Nell'ambito delle celebrazioni fu messa finalmente in scena la commedia di Guarini *L'Idropica*, una realizzazione con ricchissimi intermedii con la poesia di Gabriello Chiabrera affidati a Rossi, ai due fratelli Monteverdi, a Gastoldi, Virchi e Monco, dove si esibì con successo *Madama Europa*, sorella di Salomone. L'intermedio *Il ratto di Proserpina* affidato a

Rossi era un momento intenso e complesso di teatro musicale. Purtroppo questo unico esempio esteso di teatro rossiano è andato perduto. Salomone comunque, con la partecipazione alle celebrazioni, si consacra come compositore di punta del mondo mantovano.

5. Esperimenti barocchi

Giovan Battista Andreini (1576/79-1654) e la sua nuova compagnia teatrale dei Fedeli - che continuava nell'eredità gloriosa. Gelosi dei genitori Francesco e Isabella - entrano nel 1604 al servizio del duca Vincenzo. Il suo teatro respira l'atmosfera artistico-religiosa controriformistica che nella vicina Milano era fortemente ispirata dalla presenza e dall'azione del cardinal Federico Borromeo. Le opere che lo precedettero a Mantova furono essenzialmente *La Florinda* del 1603, da cui il soprannome della moglie Virginia, futura Arianna, il poema *La divina visione in soggetto del beato Carlo Borromeo arcivescovo di Milano*, Firenze 1604, e *La saggia egiziana, dialogo spettante alla lode dell'arte scenica, con un trattato sopra la stess'arte, cavato da san Tommaso e da altri santi*, Firenze 1604, un trattato che testimoniava il grande amore per la propria arte e l'impegno alla la difesa della moralità dell'attore (e delle attrici). La figura della Maddalena, uno dei temi controriformistici più intensi ed immaginifici, appassionò molto Andreini: nel 1610 dedica alla santa ex-peccatrice un poema in ottave dai toni ibridi tra il sacro e il profano (e ormai pienamente barocchi), cui seguirà la sontuosa produzione teatrale de *La Maddalena lasciva et penitente* presentata a Mantova nel 1617 con un vivace corredo di intermedi musicali cui dette uno specifico ed 'ebraico' contributo Salomone Rossi.

Il pittore e scenografo nonché attore Domenico Fetti (1589-1623), al servizio stabilmente della corte di Mantova a partire dal 1613 al seguito di Ferdinando Gonzaga, sarà un intenso interprete del tema Maddalena raffigurata d'ürerianamente - e amleticamente - con i simboli della *melanconia*. Attraverso Fetti abbiamo interessanti memorie dell'arte teatrale mantovana come il ricordo della messa in scena di Arianna con Virginia Ramponi, i numerosi ritratti di Andreini o il dipinto dedicato ad un anonimo musicista o attore che esibisce un foglio di musica, e che forse raffigura Francesco Rasi.

Dopo le rappresentazioni del 1607-08 (ricordiamo che Salomone aveva pubblicato in quegli anni i suoi due primi libri strumentali: *Il Primo libro delle Sinfonie e Gagliarde a 3-5 voci*

per sonar due viole ovvero 2 cornetti e un chitarrone o altro istromento da corpo e Il Secondo libro delle Sinfonie e Gagliarde a 3 voci per sonare 2 viole e un chitarrone, con alcune a 4 e 5 ed alcune canzoni per sonar a 4 nel fine) nell'ambiente musicale mantovano il rapporto tra il duca e Monteverdi visse un momento di forte crisi. Il musicista minacciò di lasciare la corte evidentemente per ottenere delle migliori economiche dopo i grandi successi e le fatiche. Ad inizio 1609 Vincenzo gli conferì una pensione annua per sé e i suoi eredi.

Monteverdi, tornato a Mantova, si dedicò ad una nuova grande opera di matrice controriformistica che vedeva la luce nel 1610: il *Vespro della Beata Vergine*, ovvero la *Sanctissimae Virgini Missa senis vocibus ac Vesperae pluribus decantandae, cum nonnullis sacris concentibus, ad Sacella sive Principum Cubicula accommodata*. La dedica del complesso lavoro al papa Paolo V Borghese lascia trasparire l'ambizione covata in quegli anni da Monteverdi di lasciare Mantova per diventare maestro di Cappella a Roma. Intanto, mentre ristampava a Venezia *Il quinto libro di madrigali* e gli *Scherzi Musicali* (apparsi nel 1607 forse con contributo poetico di Ferdinando Gonzaga), nella Milano borromiana si pubblicavano con continuità volumi di *contrafacta* con i travestimenti morali di noti madrigali monteverdiani e di altri autori.

Nel 1610 giunge a Mantova, su invito di Ferdinando e approvata da Monteverdi, la cantante campana Adriana Basile - la più pagata artista della corte mantovana - che porta con sé il fratello Giambattista, autore della raccolta *Lo Cunto de li Cunti*, straordinaria silloge di fiabe e di immaginazione barocca, e che collocherà nella corte una propria dinastia di sorelle e figlie cantanti.

Nel 1610 Salomone pubblica *Il quarto libro de Madrigali a 5 v. con il Bc*. In una lettera di Monteverdi a Ferdinando Gonzaga, del 22 giugno del 1611, si accenna al programma pensato per il consueto e seguitissimo concerto del venerdì diretto da Monteverdi nella Sala degli Specchi, con madrigali affidati ad Adriana con accompagnamento dei chitarroni dei casalaschi Giovan Battista e Orazio Rubini, liutisti e violinisti ritenuti forse di origine ebraica, a tutti gli effetti molto attivi nella musica e nel *concerto* di Salomone e nei migliori complessi mantovani. Nel suo *Terzo libro* strumentale una significativa sonata sarà intitolata *La Casalasca* (i musicisti casalaschi offriranno a Salomone altro materiale melodico per questa raccolta: due *Brandi* e la *Corrente settima* cui Rossi darà la sua personale forma musicale). La partecipazione

ai concerti del venerdì poteva prevedere la presenza del gruppo strumentale e quindi anche di Salomone, un giorno particolare per un israelita.

Dopo la morte di Eleonora, avvenuta il 9 settembre 1611, il 18 febbraio 1612 moriva Vincenzo Gonzaga. Il figlio Francesco, il festeggiato del 1608 per le nozze con Margherita di Savoia, diventava il nuovo duca.

L'ambasciatore veneziano Pietro Gritti scriveva al suo governo nel 1612:

«In questi stati è successo ora il duca Francesco, in età molto giovane, non avendo ancora finiti i 26 anni ... dotato abbondantemente de'doni della natura ... Dà indicio di dover riuscire giusto, temperato ne'piaceri; di natura grave, tenace; nello spendere regolato ... nel governo mostra attitudine grande e tanta diligenza, intervenendo a tutti i Consigli di Stato ed ascoltando prontamente cadauno, che tutti i suoi se ne meravigliano, essendo assuefatti col padre, che lasciava tutto 'l peso de' negozi alla moglie e di niuna cosa s'impediva. ... Le prime azioni, quando entrò in Stato, furono restringere in più stretti termini e ridurre sotto leggi più severe li ebrei, che in Mantova sono in gran copia e ricchi ed in tempo del duca Vincenzo godevano ogni libertà. Levò anco diversi appalti e simili invenzioni di vessare la povertà ... Pare però che nel generale i sudditi rimanessero più soddisfatti del governo del duca Vincenzo, se bene alcuna delle sue azioni meritava più tosto riprensione e ridondava in danno ai sudditi medesimi. E vien creduto che questo sia causato, in alcuni perché ricevevano beneficio dai disordini di esso e con le sue profuse spese si sostentavano; in altri poi, perché nel corso del tempo si erano assuefatti ad amare e ad aver cari i difetti medesimi del suo principe; ed in molti ancora, perché la natura libera, affabile e piacevole del passato duca era più conforme e più accomodata alli naturali costumi di quei popoli, di quello che pare che sia la grave e riservata maniera che tiene il duca presente».

Nel 1612 Monteverdi, per motivi ancora oscuri, viene licenziato assieme al fratello. Francesco Gonzaga, cui era stato dedicato l'*Orfeo*, sembra agire inspiegabilmente forse irrigidito dalle difficoltà di gestione del ducato le cui finanze erano in uno stato di prostrazione. A Mantova in quell'anno si istituirà il ghetto, «riducendo sotto leggi più severe li ebrei». Per Claudio Monteverdi l'ultima sede professionale sarà Venezia.

Il 3° libro de varie Sonate, Sinfonie, Gagliarde, Brandi e Correnti con il Bc. per sonar viole da braccia e un chitarrone o altro strom. simile, opera duodecima viene pubblicato a Venezia nel 1613 (ma esiste attualmente solo copia della edizione del 1623). Salomone che da tempo era benvenuto e richiesto in varie corti gonzaghesche, dedica il libro a Ferrante II Gonzaga (1563-1630), conte e quindi duca di Guastalla cercando probabilmente

un nuovo protettore se non, come si legge nella dedica, un «Mecenate» o un «novo Apollo» che difenderà l'affetto portatogli dal musicista «da qual si voglia maledica, e detrattrice lingua». Ferrante era il figlio di Cesare I (e di Camilla, sorella di San Carlo Borromeo) che aveva fondato a Mantova l'Accademia degli Invaghiti, sviluppando rapporti artistici anche con Leone de' Sommi. Si era trasferito a Guastalla per farne la sua città ideale.

La grande novità del *Terzo libro*, che segna un significativo punto di svolta nella produzione di Rossi, è la presenza delle nuove sonate a tre, una forma presentata per la prima volta in una raccolta strumentale che permette nuove possibilità di dialogo artistico con alternanza di armonie e simulati conflitti risolti con inediti toni teatrali e con una solida struttura ritmica danzante. La prima sonata *detta la Moderna* presenta inedite aperture armoniche che lanciano l'orecchio verso nuovi spazi espressivi dove dissonanze e regole contrappuntistiche trovano un personale equilibrio. Non troviamo in Salomone Rossi l'artificiosità nervosa dei rapidi scarti e la apertura di ambiti musicali coloristici dove l'armonia, come in altri autori, diventa vaga. Abbiamo sempre un ragionato utilizzo di moduli compositivi definiti ma con acquisizioni più complesse di retorica musicale.

In questo libro come negli altri (*Il Quarto libro de varie Sonate* apparirà nel 1622) i titoli delle composizioni richiamano arie vocali, nomi cortigiani, affetti e allusioni, e sono in parte omaggi a membri della comunità come *La Turanina*. Troviamo danze struggenti - *Gagliarda quarta detta la Disperata* - o vivaci - *Gagliarda prima detta la Turca* - sempre con un tono di virgiliana malinconia mantovana, che attinge ad un colore di speciale evocazione nella *Gagliarda l'Incognita* (che, per essere eseguita nella 'moderna' tonalità richiesta dal compositore, non altrimenti indicabile seguendo le regole della teoria musicale del periodo porta una, potremmo dire, 'cabbalistica' tripla indicazione di trasporto - «Và sonata una terza più bassa di quello si sona all'alta» - che permette, in concreto, di suonare nella 'incognita', e non altrimenti notevole, tonalità di sol maggiore). Abbiamo quindi le grandi sonate a tre composte come variazioni su bassi ostinati - *Sonata sopra l'Aria della Romanesca*, *Sonata sopra l'Aria di Ruggiero*, *Sonata sopra Porto celato il mio nobil pensiero* -, brani vivaci e danzanti con una sezione finale che reca l'indicazione «Si replica l'ultima parte ma più presto». Il rimando è ad uno stile musicale popolare-magico che prevede la ripetizione e l'accelerazione di moduli fino al limite tecnico e allo sfinimento.

La sonata 'ariostesca' costruita sopra l'aria di Ruggiero, un basso ostinato sopra il quale si intonavano le ottave epiche, è invece un vero contrasto teatrale, quasi una rievocazione di un simulato combattimento con fendenti e con momenti di riposo, in una cortese rievocazione di un canto dell'*Orlando Furioso*. La pratica di leggere e intonare i canti di Ariosto era ben viva a Mantova, anche se il nuovo stile di interpretazione 'moralizzata' stava facendo affievolire l'aura energetica e instancabile delle avventure del Furioso, per privilegiarne l'aspetto più psicologicamente e religiosamente simbolico. La lettura del combattimento come lotta di introspezione e quindi redenzione (con la ricerca di una speciale effettistica che rievochi con effetti sorprendenti il rumore delle spade e dei colpi) avrà il suo massimo compimento seicentesco nel *Combattimento di Tancredi e Clorinda* di Tasso, presentato da Monteverdi a Venezia nel 1624.

La serie delle sonate del *Terzo libro* si conclude con la stupefacente *Sonata in dialogo detta la Viena*, dal titolo forse legato al nome di una cantante o una danzatrice o pensato come riferimento ai rapporti asburgici della corte. I due violini - le due 'anime' in dialogo - si presentano in successione con ampi spazi solistici, l'uno con incedere più libero e fantastico, filosofico e malinconicamente trasognato, l'altro più affermativo, geometrico, ritmico, quasi in aperta contraddizione. Gli strumenti si riuniscono per un breve secondo ritornello, quasi una coda, che procede, potremmo dire in modo certo barocco, verso un luminoso chiaroscuro, con una soavità e ampiezza armonica 'celeste'. Sembra che Salomone voglia con questa sonata cercare nuove sintesi che lancino il pensiero verso l'uomo e non verso speculazioni armoniche-cosmologiche, senza, tuttavia, liberarsi dalla Legge.

6. *La Maddalena di Giovan Battista Andreini*

Nel 1612 l'equilibrio politico che aveva sostenuto il microcosmo mantovano sembra concretamente vacillare: dopo la morte di Eleonora e Vincenzo (anche l'imperatore Rodolfo II era scomparso ad inizio d'anno) nel dicembre anche il nuovo duca Francesco, colpito da vaiolo, muore improvvisamente. Il fratello Ferdinando lascia quindi la porpora cardinalizia e si insedia come successore.

Il suocero di Francesco, Carlo Emanuele duca di Savoia, chiamato popolarmente *Testa 'd feu*, testa di fuoco, per le incessanti attività militari - e dedicatario, come abbiamo visto, di opere di Guarini e di de' Sommi - affermò il proprio diritto di

successione dando inizio ad operazioni militari, con la mira prioritaria di anettere il Monferrato, occupando nel 1613 Alba ed altri territori. Viene sconfitto dagli spagnoli nel 1615 nel tentativo, in alleanza con Venezia, di invadere la Lombardia, firma la pace ma non cede sulla pretesa di signoria sul Monferrato. Nel 1617 firma con la Spagna e i Gonzaga la conclusiva pace di Parigi, con la quale accetta la successione di Ferdinando - fortemente supportato dagli spagnoli -, riottenendo il vercellese e rinunciando alle pretese sul Monferrato.

I tempi erano indubbiamente molto incerti e Salomone cerca di sviluppare una rete di protezioni artistiche fuori da Mantova. Dopo Ferrante Gonzaga, che sarà ben presente negli sviluppi della successiva ripresa della guerra di successione nel 1627, alla morte dell'ultimo figlio di Vincenzo, Rossi apre ad un altro protettore, Alfonso d'Este, figlio di Cesare duca di Modena cui dedica nel 1614 *Il Primo libro de Madrigali a 4 v. con Bc. e un Dialogo a 8 nuovamente posti in luce*.

Nel ghetto appena istituito, Salomone poteva contare su un altro importante protettore, Mosè Sullam, che lo sosterrà nella pubblicazione dei *Canti ebraici*. Nell'ambito della comunità ebraica, Rossi è attivo come partecipante alla messa in scena di una commedia nell'autunno del 1615. Come per altre segnalazioni della sua attività teatrale, non abbiamo notizia se il suo fosse un ruolo musicale o di supporto organizzativo. Il rapporto con il teatro ebraico sarà comunque con ogni evidenza continuo.

Dividendosi quindi tra il lavoro musicale con il suo *concerto*, a Mantova e in altri luoghi amici, le partecipazioni sociali comunitarie ed altre possibili attività musicali o didattiche la triste novità del ghetto poteva essere in parte esorcizzata. A Rossi viene comunque riconfermato il privilegio di non indossare il segno di riconoscimento ebraico (la «stella ranza» da appuntare sul bavero o sul cappello).

Finalmente riconosciuto nella sua carica ducale - un preteso impedimento si basava sull'affermazione che il precedente stato cardinalizio avrebbe impedito in assoluto un suo matrimonio e quindi il conseguimento di eredi - Ferdinando Gonzaga nel 1617, dopo un matrimonio morganatico con la contessina Camilla Faà di Bruno, sposa Caterina de' Medici. La nuova duchessa, figlia di Ferdinando I granduca di Toscana, era stata al centro di una concreta negoziazione matrimoniale con Giacomo I d'Inghilterra per sposarne il figlio Enrico, che sarebbe morto però nel 1612. Le nozze mantovane furono un ripiegamento infelice per Caterina, che non portò eredi alla casa Gonzaga.

Per le celebrazioni nuziali venne messa in scena *La Maddalena lasciva e penitente* di Giovanbattista Andreini che, come abbiamo detto, aveva ripreso la *pièce* da un suo precedente poema. La santa appare dapprima nel pieno dei suoi peccati per poi convertirsi e lavare i piedi di Cristo. Maddalena lascia quindi la Palestina per compiere il suo apostolato in Provenza morendo santamente dopo aver scelto la vita ascetica.

Il testo teatrale dell'«operetta devota» è diviso in due parti separate dal momento della conversione. La prima è giocata nei toni della commedia amorosa, con Maddalena nel pieno della vita mondana, attorniata da amanti e servi, la seconda è tutta protesa verso la celebrazione della sua santità con l'insegnamento a disprezzare le vuote attrattive terrene che vengono, con perfetta contrapposizione controriformistica e barocca, dipinte in tutta la loro magnificenza.

La messa in scena prevista dall'Andreini era stata curata con precisione e ricchezza straordinaria di luci, macchine, didascalie con un apparato di interventi musicali affidato a Alessandro Ghivizzani, Muzio Effrem, Claudio Monteverdi e Salomone Rossi, contributi che il commediografo apprezzò grandemente.

Nella Maddalena i servi hanno, come si conviene, ruoli scenici in costante movimento e di continua invenzione comica tra lazzi, equivoci e inganni: il cuoco si chiama Emanuele, il vinaio Mordechai, la serva Rachele, il paggio Baruc, il nano Lion, e le scene loro affidate sono a forti tinte ironiche e piccanti. Salomone mise in musica un sapido *balletto*, che non aveva naturalmente riferimenti religiosi, ma era nello stile della canzonetta con i doppi sensi della tradizione comica. *L'incipit* del brano, per tre voci e per tre viole da braccio recita:

Spazziam pronte, o vecchierelle,
Questo suolo,
Vaghe solo
far d'augei prede più belle.

Il balletto venne cantato e ballato sulla scena da due nani, Aron e Lion, e tre serve, Stella, Rosa e Aurora che con scope e secchi lavavano per terra a ritmo musicale, mentre i nani innaffiano le piante con varie buffonerie.

Andreini ripropose la *Maddalena* a Milano nel 1652. Tornò a vivere a Mantova, dove aveva acquistato della terra, nei suoi ultimi anni dopo viaggi intensi che lo portarono in Francia dove pubblicò commedie molto più audaci come *Amor nello specchio*

del 1622, che si riallaccia a tematiche che, dai *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, corrono alla poesia inglese libertina. In Italia continuò a difendere il teatro e i teatranti con trattati sull'arte comica, come il *Teatro celeste* nel 1625, una serie di sonetti su santi attori conosciuto anche come *Comici Martiri e Penitenti*. L'opera più innovativa del suo teatro religioso rimase comunque *L'Adamo* (1613) che per molti spunti ispirò il *Paradiso perduto* di Milton. In questo scenario lussureggiante artistico, musicale, letterario, pittorico dirompentemente psicologico del primo barocco, si inserisce con determinazione culturale e orgoglio identitario l'esperimento musicale ebraico di Salomone Rossi.

7. Il tempio musicale di Salomone Rossi

Nella *Commedia harmonica La Barca di Venezia per Padova* (1605) del monaco olivetano Adriano Banchieri, musicista, commediografo, difensore della lingua bolognese e grande estimatore di Monteverdi, un mercante bresciano invita due ebrei, tra i viaggiatori dalle diverse lingue, a 'far sinagoga' a sua richiesta.

L'*Argomento* del madrigale recita: «Nel traghettar al Dolo (o dolce spasso) / fan sinagoga a istanzia di un bresciano / Bethel e Samuel, con gran fracasso». Segue quindi il testo cantato col titolo *Parole in guisa di dialogo*

Mercante: Stè su a senti el nostro Samuel
che vol fa sinagoga con Bethel

Sinagoga: Assach mustach zorocott
ahi barucai oga magoga ho
La barucabà, la barucabà.

Banchieri non era certo il primo compositore ad aver ritratto in maniera grottesca – ma non perfida: alla fine dell'esecuzione tutti i viaggiatori applaudono – il canto sinagogale degli ebrei. L'attenzione per la musica ebraica aveva avuto naturalmente specifici e seri ambienti di ricezione, contigui a quelli degli ebraisti e dei cabbalisti-umanisti. Il grande teorico Gioseffo Zarlino (1517-1590) – il maestro del canonico Artusi come abbiamo visto il più feroce critico delle modernità monteverdiane – aveva indagato il rapporto tra la prosodia greca – *melopeia* – la metrica latina e il sistema degli accenti musicali – *te'amim*, i sapori – che guidano la cantillazione ebraica in un breve saggio del 1588, i *Sopplimenti Musicali*. Il suo interesse si era concentrato sul rapporto intimo tra musica e parola e il suo riferimento basilare nel breve studio dedicato all'intonazione ebraica è il cabbalista cristiano Johannes

Reuchlin (anche Zarlino si era avvicinato nei suoi studi alle dottrine cabalistiche):

«Ma dell'accento Musico, dicono, che Mosè amico di Dio & scrittore antichissimo fù quello, ch'insegnò a ridur la concepata allegrezza della mente sotto certi articoli & membri con suoni non vani; acciocché alcuno dei mortali, dopo l'haver considerato i beneficij, & le grandezze di Dio, & essendo pieno d'allegrezza, adunati tutti i Sensi insieme; come da un fonte copiosissimo prorumpendo ne i movimenti del Corpo col Canto della Voce, & con l'arteficioso moto della lingua insieme ne i quali consiste veramente la Musica; distintamente potesse abundantemente lodar la Maestà, l'Onnipotenza, la sapienza, & la Bontà del Sommo Fattore: & ciò dimostrò dopo il passaggio del Mare rosso col cantico ch'ei compose...; cioè, Cantarò al Signore (Exod. 15)».

Altri teorici coinvolti nello studio della musica antica, in specifico greca, nei suoi rapporti con l'evoluzione della musica moderna (come Nicola Vicentino autore de *L'antica musica ridotta alla moderna prattica* del 1555) operano per una apertura 'espressiva' del sistema armonico che inglobi sistemi modalitici differenti e che giustifichi l'utilizzo di modulazioni e passaggi armonici sempre più arditi. La scuola di Ferrara con Luzzasco Luzzaschi e il ferrarese d'adozione Gesualdo, e quindi con Frescobaldi, sarà il punto nevralgico delle sperimentazioni della musica 'reservata', per stabilire una teoria che giustifichi l'uso delle dissonanze ormai ampiamente praticate ma non sufficientemente 'greche' per essere accettate in una armonia umanistica. Di musica ebraica, con apposite ricerche e ascolti sul campo, si occuperà il musicista e teorico musicale erudito, nonché poeta, matematico, architetto e vivace scrittore di cose musicali, Ercole Bottrigari (1531-1612), vissuto tra Bologna e Ferrara, nel suo *Trimerone* (1599).

Ha-Shirim asher li-Shlomo - I Canti di Salomone - viene pubblicato a Venezia nel 1622-23 'appresso gli Illustr. Sig. Pietro e Lorenzo Bragadini'. All'interno dell'arco d'ingresso del Tempio di Salomone illustrato nel frontespizio abbiamo l'iscrizione ebraica: *I Canti di Salomone, Salmi, Canti, e Inni messi in musica per 3,4,5,6,7, e 8 voci da Shlomoh Me-ha-Adumim, membro della santa comunità di Mantova Per pregare Dio e per cantare il Suo alto nome. Qualcosa di nuovo sulla terra. Stampato in Venezia nell'anno 5383 dagli illustri Signori Pietro e Lorenzo Bragadini, nella casa di Giovanni Calconi e in italiano Appresso gli Illust. Sig. Pietro e Lorenzo Bragadini.*

Si possono leggere nella pubblicazione, oltre ad alcune poesie encomiastiche, le dediche di Salomone al mantovano

protettore Mosè Sullam - suocero della poetessa veneziana Sara Copio Sullam, vicina a Leone da Modena -, l'introduzione di Leone da Modena e il suo *responsum* alla questione sorta nel 1605 a Ferrara sulla liceità della polifonia in sinagoga e le dichiarazioni di cinque rabbini veneziani sull'argomento che approvano il *responsum*.

La raccolta contiene due versioni del *Kaddish*, una a tre e una a cinque voci, quest'ultima tra le più belle realizzazioni musicali di Rossi, *Barekhu* a tre voci dalla delicata veste melismatica, *Hashkivenu* a cinque dalla grande varietà di momenti espressivi. Abbiamo quindi alcuni *Piyyutim* (*inni*): *Eftah na sefatai* su testo di Matteo, figlio di Isacco da Bologna a sette, *Adon 'Olam* a otto voci, *Eftah shir bisfatai* di Mordechai Dato, *Ein keloheinu* e *Yigdal elohim hai* a 8; l'epitalamio *Lemi ehpots*, i brani tratti da Levitico 23:4, *Ele mo'adei adonai* a tre, e da Isaia 35:1,2,5,6,10 *Yesusum Midbar vetsiya* a cinque e una versione della *Qedushah* a quattro voci, di particolare intensità con un melismatico *Haleluya* finale.

La scelta dei brani tratta dai *Salmi* è la più vasta: i *Salmi* 12, 82 e 128 sono a tre voci (il 128 anche a 5 e a 6 voci); a quattro voci, oltre l'impressivo 137, sono il *Salmo* 80:4,8,20, il 67 (che può anche essere eseguito a tre voci) e il 146. A cinque voci vengono messi in musica una sensibile versione del *Salmo* 8, il 100, e il 126; a sei voci i *Salmi* 29, 118:21-24, 118:26-29, e a otto voci i *Salmi* 112, 111, 92.

Una caratteristica della scrittura della musica dei *Canti*, che costò molta fatica e discussioni a Rossi e Modena, riguarda il conflitto tra la scrittura musicale che va da sinistra a destra e la scrittura della lingua ebraica che va da destra a sinistra. Il conflitto viene risolto mantenendo il giusto verso della scrittura musicale e scrivendo le singole parole ebraiche, che mantengono il loro giusto verso, sotto ogni frammento melodico.

La raccolta di Rossi può essere indagata quindi nelle sue funzioni primarie di *thesaurum* di musica per la sinagoga o per altre occasioni esterne.

In generale i testi scelti da Rossi per il servizio liturgico sono da porre in relazione al rito italiano, che a Mantova era praticato dalla maggioranza delle sinagoghe, e naturalmente anche nella sinagoga di Sullam.

Nella stampa dei *Canti di Salomone* rimane almeno un assodato brano di ascendenza cabalistica, il *piyyut* del cabbalista Mordecai. Dato che veniva con ogni evidenza utilizzato, come altri brani, dai *Guardiani del mattino* (i *Shomerim* della già citata

confraternita mantovana). L'interessante utilizzo dei *Salmi* in ambito cabbalistico potrà essere altrove indagato, anche nelle relazioni cabbalistico-cristiane.

Il viaggio tra i *Canti* di Rossi svela paesaggi interessanti, volendo concedere alla sua opera compositiva un 'sapore' e una vivacità, che non potremmo non definire italiana, anche nella possibilità di utilizzare per la loro esecuzioni modalità pienamente diffuse nel mondo madrigalistico. Il *rubato musicale*, quello che Frescobaldi chiama «non star soggetto a battuta», può essere evocato per dare il senso della immediatezza comunicativa e del *recitar cantando*, pur nel mantenimento nobile del tempo nei passaggi con salde strutture armoniche accordali. È indubbio che la ricchezza metrica presente nei *Canti* dia già molte indicazioni prosodiche che, seguendo la prassi dell'epoca, vanno colorate dalla comunicazione della intenzione della parola.

Abbiamo così il nobile incedere del *Salmo* 100 di ringraziamento con i fermi accordi iniziali che lasciano spazio a brevi battute di contrapposizione soli-tutti in 'stile concertato', la 'celeste' messa in musica del *Salmo* 8, con la polifonia sempre 'sollevata da terra' e piena di dolce e affettuosa meraviglia, il *Kaddish a cinque*, musicato ritmicamente come una delle sue danze, che ci riporta ad una diversa e più gioiosa tradizione di utilizzo di questa preghiera.

La ricerca dei rimandi e degli imprestiti stilistici e di materiale tra Rossi e i suoi contemporanei è naturalmente lecita ed imprescindibile per una conoscenza di qualunque *Zeitgeist*. La produzione musicale che si ispira ai *Salmi* - nello specifico tra Cinquecento e Seicento - è di una ricchezza e impressività straordinarie. Una indagine specifica, musicale, letteraria, iconologica, ad ampio raggio non può che arricchire di indicazioni se non di sorprese le trame del grande dialogo artistico-religioso - e filosofico - ebraico, cattolico, protestante.

Interessante è notare la relazione che lega almeno uno dei *Salmi* più importanti della raccolta di Rossi il 137, *Al Naharot Bavel*, con i *Cento concerti ecclesiastici* di Ludovico da Viadana.

L'utilizzo di un piccolo melisma 'acquatico' - una serie di alcune note che si muovono sinuosamente per grado formando un breve inciso melodico delicatamente 'increspato' - nell'*incipit* del *Super Fluminia Babylonis* per voce di basso e basso continuo di Viadana ci rimanda alla parte di basso del rossiano *Al Naharot Bavel* a quattro parti.

Il *Salmo* 137 viene evocato artisticamente in maniera più sublimata da Viadana che prosegue ondeggiando sulla parola

flumina e quasi crollando progressivamente dall'acuto al grave su *Babylonis* e concludendo il brano con *Quomodo cantabimus in terra aliena?*, con una certa elegante e sincera semplificazione di stilemi poetici e comunicativo-musicali. L'esito della versione di *Ha-Shirim asher li-Shlomo* è naturalmente di tutt'altro spessore, con un colore quasi distonico rispetto alla sua altra 'gioiosa' produzione sacra, una rappresentazione di un mondo diretto di senso e di sofferenze con sottolineature crude ed espressive che fanno intuire un'altra dimensione del *soave* Salomone Rossi, non risparmiando durezza e realismo ai momenti senza sconti del Salmo, nel suo ricordare e ammonire raccontandoci di 'veri' aguzzini colti nell'atto coercitivo di chiedere agli israeliti prigionieri di cantare una canzone di Sion.

La dedica di Rossi a Mosè Sullam e l'introduzione di Leone da Modena ci portano all'interno della vita culturale e artistica ebraica dei protagonisti nei mondi ricchi di intelligenze e di spiriti inquieti di Mantova e Venezia, con ricordi personali e momenti di intimità.

Salomone scrive a Mosè Sullam (il cui nome, dice, sarà il miglior viatico per la presentazione della sua opera al pubblico):

«Dal giorno in cui Dio mi ha fatto la grazia di aprire le mie orecchie alla musica, la prima e la più nobile delle arti, e mi ha permesso di comprenderla e insegnarla, mi sono proposto costantemente di consacrare le primizie del mio canto all'Eterno; di celebrarle con inni d'allegrezza e di riconoscenza, di rendere omaggio dei tanti doni che mi ha accordato.

Dio è stato il mio sostegno, ha messo sulle mie labbra dei canti nuovi scritti con regola e metodo, dove ho unito e intrecciato voci armoniose, secondo quello che lo spirito mi ha ispirato, e che sono adatti ai giorni di gioia e ai giorni di festa.

Ho più di tutto moltiplicato i miei sforzi per rendere sensibili e accessibili a tutti, le bellezze sublimi dei salmi di Davide, re d'Israele, ne ho sottomesso un grande numero alle leggi della musica, per dar loro più fascino e attrattiva per l'orecchio».

La prefazione di Leone da Modena, rabbino e poliedrico uomo di cultura, ci rende solo in parte la figura di uno dei più sorprendenti protagonisti dell'ebraismo, e della società italiana, dell'epoca. La sua partecipazione all'impresa artistica rossiana lo aveva portato a difendere energicamente l'amico musicista dai suoi detrattori già dal periodo del rabinato a Ferrara dove, negli anni attorno al 1605, fece eseguire, con ogni evidenza, alcuni dei *Canti* di Salomone. Modena era un pubblicista fecondo, in rapporto con intellettuali ebrei ed ebraisti cristiani, autore di un giovanile trattato contro il gioco d'azzardo di cui fu vittima per tutta

la vita, autore di un diffuso compendio su la *Historia de' Riti Hebraici* e, almeno nominalmente, di una *pièce* teatrale intitolata *Ester* - un'isola di ebraismo nella produzione teatrale sacro-apologetica controriformista -, poeta, alchimista che perde un figlio per le esalazioni dei propri fornelli e ne perderà un altro, come ricorda nella stessa prefazione rossiana, per una rissa, mentre il terzo partirà per il Brasile senza più tornare in Europa. Modena sarà musicista e fonderà una sua propria *Accademia* musicale e letteraria a Venezia, attiva a partire dal 1628, con la partecipazione di Sara Copio Sullam, la «bella ebrea» poetessa e autrice di un nota pubblicazione del 1621 relativa ad una dura - e apertamente diffamatoria - polemica filosofica, il *Manifesto di Sarra Copia Sulam Hebraea. Nel quale è da lei riprovata e detestata l'opinione negante l'immortalità dell'Anima, falsamente attribuitale dal Sig. Baldassarre Bonifacio*.

Le prefazioni di Leone da Modena come quella di Samuel Naumbourg alla pubblicazione dei *Canti* del 1877 hanno un profondo senso comune: affermare la musicalità del popolo ebraico ed anzi porre la musica come arte propria dell'ebraismo (l'arte del tempo che risuona nella Bibbia e arte somma di Re David attraverso la quale molti musicisti israeliti fanno e sapranno farsi onore tra i gentili). Difendersi dai detrattori in campo musicale aveva un significato molto importante per un musicista ebreo ai tempi di Salomone come ai tempi del *chazzam* franco-tedesco Samuel Naumbourg, un compito più complesso che destreggiarsi in una *querelle* estetica o nella competizione professionale.

Leone da Modena apre la sua introduzione con un appello appassionato a favore del riconoscimento della fondante partecipazione ebraica alla nascita della musica:

Leone da Modena, figlio di Isacco Ariè: a tutti quelli le cui orecchie sanno comprendere la verità. Si conoscono i versi del poeta: La verità esisterà eternamente. La musica dice alle altre arti: "Prendo la mia origine dal paese degli Ebrei". I sapienti di questa nazione sono fioriti come erbe ... e hanno diffuso le scienze, in maniera da farsi ammirare dagli altri popoli; come delle aquile che, nei loro audaci voli, si alzano ad una altezza incommensurabile! È agli Ebrei che la musica delle altre nazioni ...

A spiegazione di questa *ouverture*, possiamo basarci sulle note stesse di Samuel Naumbourg che, con il tono delicatamente ironico di un *savant* cosmopolita dell'ambiente Rothschild della seconda metà dell'Ottocento chiosa: «Nell'entusiasmo per il suo soggetto, il sapiente rabbino sfigura un po' la storia dicendo 'che le altre nazioni hanno formato la musica su quella degli ebrei'. Bisogna attribuirgli la responsabilità di questa asserzione, che non

è esatta». Naumbourg segnala quindi la derivazione del verso riportato da Leone attribuendolo a Immanuel Romano (ca1261-ca1328), il famoso poeta dell'epoca dantesca:

«preso dalla sua quinta *Makame* (*sic!*) in questo brano il poeta esegue uno dei suoi *tours de forces* abituali. Un interlocutore gli indirizza una serie di domande alle quali risponde istantaneamente con un versetto della Bibbia, dove l'ultima parola rima con l'ultima parola della domanda. - Cosa dice Saturno? - Cosa dice Giove?... Cosa dicono le Costellazioni? - E infine: - Che dice la musica ai Cristiani (*Nocerim* [*sic!*])? Che è stata rubata al paese degli Ebrei (*Ivrim*)... Nell'introduzione di Leone da Modena, la parola *Nocerim* (cristiani, Nazareni) è stata sostituita probabilmente per ordine o lamentela della censura, con la parola *acherim* (gli altri, le altre nazioni)».

Ritornando quindi a Leone:

«Possiamo forse dimenticare il re David, il poeta sublime, che, per primo insegna il canto e la musica ai figli d'Asaf, di Heman, di Jedutun, come sappiamo dal libro delle Cronache. Sappiamo che ha creato e istituito la musica vocale e strumentale durante il lungo periodo del primo e secondo tempio.

Ma il nostro esilio, la nostra dispersione sulla superficie del globo, le persecuzioni inaudite da cui siamo stati oppressi, ci hanno portato forzatamente alla decadenza e all'oblio delle arti e delle scienze; poiché la collera di Dio si è abbattuta su di noi ... Siamo stati obbligati a improntare la nostra musica su quella degli altri popoli, per adattarla ai nostri canti religiosi, fino alla nostra epoca, dove è apparso Salomone, il grande musicista, che si distingue nella scienza musicale non solamente presso gli israeliti, ma anche tra i cristiani.

Per i suoi meriti, ha saputo elevarsi ai più alti ranghi dei musicisti legati alla cappella dei duchi di Mantova. Le sue opere musicali, pubblicate in lingua italiana, hanno avuto un successo così grande, che sono state oggetto di attenzione e cantate ovunque con ammirazione. ... Nonostante l'apatia dei suoi correligionari per la musica, non si è scoraggiato. Ha posto la sua fiducia in Dio, e ogni giorno ha visto aggiungersi, gli uni agli altri, salmi, inni, canti, che ha riunito in una raccolta. Allora i fedeli hanno voluto cantare la sua musica, l'anno studiata e vi hanno trovato così tanta grazia, le loro orecchie sono state talmente accarezzate, che hanno preso gusto alla musica».

L'appassionato Leone pubblicizza con entusiasmo e sincerità l'opera di Salomone, annunciandola come una missione che ha raggiunto il suo successo, grazie anche all'apporto di Sullam e dei notabili della comunità, apporto naturalmente morale e finanziario.

Il dibattito però sulla 'ebraicità' dei *Canti* di Rossi non era certo concluso e anche se l'encomiabile attività promozionale musicale di Modena ebbe in parte il suo effetto, l'operazione

naturalmente non si configurò come una riforma musicale della pratica liturgica. Per Modena, come per E. Naumbourg - e Rothschild - la difesa dell'onore musicale del popolo ebraico al di fuori della comunità restava una battaglia da non perdere, qualcosa sulla cui importanza, parafrasando Leone, bisognava tenere gli occhi ben aperti.

Naumbourg scrive alla fine della sua pionieristica introduzione musicologica:

«Potrei, al termine di questo studio, far valere le difficoltà che ho dovuto superare, gli ostacoli che ho avuto bisogno di vincere e le notti insonni cui mi ha costretto il mio lavoro. Preferisco confessare che mi è stato dolce iniziarlo, e ancor più dolce terminarlo, per provare che in qualsiasi epoca, quando hanno potuto, gli Israeliti non hanno rigettato lontano da loro lo studio delle belle arti, e che malgrado le persecuzioni e le sofferenze sopportate da loro con una costanza pari a nient'altro, non furono mai nemici della musica, come ha vanamente e falsamente preteso un certo compositore moderno, il cui spirito ingrato e giudeofobo non è ugualmente pari al suo immenso talento. Il suo nome è Richard Wagner. Se giungerò a far penetrare questa convinzione nell'anima dei miei lettori, e se crederanno che io abbia ben meritato salvando dall'oblio le opere di un correligionario così distinto come fu Salomone Rossi, non rimpiangerò la pena che mi sono dato e sarà la più bella ricompensa a cui possa ambire».

L'immenso talento di Wagner è irrinunciabile per qualunque 'nazione', come è tangibile dalle esecuzioni di sue musiche avvenute in Israele non senza dolorosi dibattiti e dalla presenza di direttori d'orchestra ebrei a Bayreuth come alla Scala di Milano per messe in scena wagneriane. È suggestivo e inquietante comunque osservare come nel 1877 il mantovano Salomone-Davide venisse contrapposto al talento inarrivabile, alla genialità 'cosmica' ma anche annichilente, avida e calunniatrice di Wagner-Golia, le qualità negative che sono attribuite ai nani-ebrei nibelunghi della Tetralogia. Alle lusinghe antisemite wagneriane, dopo avere partecipato all'impresa editoriale del 1877 trascrivendo i madrigali di Rossi, non saprà sottrarsi neppure Vincent d'Indy.

Ha-Shirim asher li-Shlomo vengono pubblicati integralmente nel 1967 a cura del Jewish Theological Seminary of America con il desiderio di rinnovare la conoscenza e l'esecuzione della musica di Salomone Rossi con stima del suo operato musicale ed ebraico, in parallelo ad alcune correnti critiche che considerano i *Canti* rossiani una curiosità 'non ebraica'.

8. Giudizi su Salomone Rossi

Imitando i rabbini che interpellati da Leone da Modena dettero i loro critici *responsa* sulla musica polifonica ebraica di Rossi e sulla sua liceità, ci permettiamo, in chiusura, di interpellare – quattro invece di cinque – studiosi di diversa provenienza che hanno scritto sul senso dell'operazione artistica di Rossi.

Abraham Zvi Idelsohn, *Storia della musica ebraica*, 1929, su Naumbourg e Rossi scrive:

«secondo l'opinione di Birnbaum (Eduard Birnbaum, 1855-1920, *Chazzan* e musicologo) dobbiamo tuttavia essergli grati per la pubblicazione delle musiche di Rossi, perché se non hanno un valore effettivo per la musica ebraica, hanno un valore storico musicale per gli ebrei. Il famoso studioso Hayman Steinthal chiarì questo punto importante quando, nel suo saggio sulla musica ebraica, scrive: 'I nostri figli, le future generazioni, devono conoscere ciò che i nostri antenati cantavano, anche se di provenienza straniera. Le future generazioni devono sapere quanto i nostri antenati siano stati partecipi della cultura universale e quanto l'abbiano influenzata'. Richiamò la loro attenzione sul passato e li obbligò ad allargare i propri orizzonti e a riconoscere che il canto sinagogale non era iniziato con Sulzer (Salomon Sulzer 1804-1890, *Chazzan* e compositore di musica corale polifonica) come se prima di lui fosse tutto *lohu vavohu* (Genesi 1,2 'desolazione, vuoto', qui nell'accezione cabalistica di 'nulla' o materia primitiva non ancora indifferenziata n.d.t. Alberto Jona), che la musica ebraica risaliva a centinaia, migliaia di anni prima».

E Hugo Weisgall, Introduzione all'edizione di *Ha-Shirim asher li-Shlomo*, 1967:

«Comunque modesto possa apparire il posto di Salomone Rossi nella storia della musica, la sua importanza nella storia della musica ebraica può essere scarsamente sottostimato. Il suo originale sforzo per introdurre pratiche musicali occidentali nelle sinagoghe gli attribuisce un suo specifico ruolo. Sebbene il suo esperimento possa essere visto come una ritardata manifestazione di quella che può essere definita una esuberanza rinascimentale – un tentativo di mostrare che la Sinagoga poteva competere con quello che la Chiesa aveva creato – fu un tentativo nobile. Potrebbe sembrare che Rossi si sia sobbarcato il suo lavoro con la men che minima comprensione del conservativismo innato della liturgia ebraica. Più preoccupante forse appare il suo profondo fraintendimento di quello che possa essere il posto della musica in una liturgia estremamente individualistica e egualitaria come quella del tradizionale culto ebraico. In ogni caso, il suo libro ... apparve troppo tardi. L'ebraismo italiano aveva passato il picco del suo periodo più creativo. La progressiva stretta mortale dei ghetti è stata troppo forte per la creatività ebraica e, come succede spesso nella storia degli ebrei, non c'era nessuno a succedergli e a portare

avanti il suo lavoro ... La musica per la sinagoga di Rossi può essere posta ad un livello veramente alto nell'opera complessiva di quest'uomo che Alfred Einstein chiamò appropriatamente 'un compositore universale *en miniature*'. Possiamo fare eccezione dal termine *miniature* parlando di *Hashirim*».

Enrico Fubini, *La musica nella tradizione ebraica*, 1994, scrive:

«Al compromesso Salomone Rossi era evidentemente spinto dal forte desiderio d'integrazione, e in parte d'assimilazione, nella cultura e nella società rinascimentale, come bene si avverte anche dalle argomentazioni di Leone da Modena. Ma la via tentata dal musicista doveva ben presto rivelarsi senza uscita. Una polifonia ebraica, per lo meno nell'ambito della liturgia sinagogale, non può esistere se non si vogliono stravolgere i principi basilari su cui si è fondato nei secoli l'ebraismo farisaico. L'ondata di persecuzioni abbattutasi sul ducato di Modena (*sic!*) dopo il 1630, probabilmente ebbe anche l'effetto di richiamare alla riflessione sul significato e sull'uso del patrimonio storico-musicale ebraico, provocando così un brusco ritorno all'ortodossia. Nella stessa Ferrara in cui Leone da Modena esercitava le funzioni di rabbino nel 1605 (quando emise il suo verdetto positivo sulla musica polifonica, pronunciandosi altresì sulla liceità del gioco del pallone di sabato e sulla facoltà di non portare la *kippà* in testa) un secolo più tardi, quando qualcuno si azzardò a proporre lievi modifiche al canto della benedizione sacerdotale, fu scomunicato e scacciato dalla sinagoga. Si doveva giungere sino all'Ottocento, all'epoca dell'emancipazione e della riforma perché si tentassero rinnovamenti musicali nella liturgia ebraica.

È difficile dire sino a che punto Salomone Rossi e tutti i musicisti ebrei che negli stessi decenni si erano posti su questa strada irta di difficoltà, fossero consapevoli di un simile groviglio di problemi. Comunque è sintomatico che fuori di questa breve parentesi, l'ebraismo ortodosso abbia sempre tenuto una posizione intransigente sul mantenimento della struttura originaria del canto tradizionale, non tanto e non solo per spirito conservatore, ma nella piena consapevolezza che nella decisione di rimanere fedele alle origini fossero in gioco non solamente un problema di gusto musicale, ma elementi basilari della concezione etica e religiosa ebraica e della stessa vita comunitaria».

Don Harrán, *Salomone Rossi, Jewish musician in Late Renaissance Mantua*, 1999:

«La musica ebraica, come Canto, si pone come un genere inclusivo di varie speci. Rossi e il suo portavoce Modena negarono assoluta validità al canto tradizionale della sinagoga, considerandolo come relativo ad una determinata cornice storico-culturale, cioè il periodo delle peregrinazioni ebraiche della Diaspora. Quindi bramando un rinnovamento della antica cultura ebraica e sospirando l'avvento di un'era messianica, riconobbero l'esistenza di altre tipologie storiche di

canti la cui gamma si estendeva nel tempo dai canti del passato ai canti nuovi, ai canti del tempo a venire. Così il canto sinagogale viene privato dalla sua apparente validità universale, o da quella che gli era stata attribuita dalle consuetudini rabbiniche, per divenire una delle molte altre espressioni del melos ebraico. Il Canto polifonico che, attraverso i *Canti di Salomone*, lo integrava - si noti che non dico 'rimpiazzava', poiché l'intenzione di Rossi non era di riformare, ma di espandere il repertorio della sinagoga - non viene considerato, nel commento, come il Canto definitivo. Sebbene lo si possa riferire o paragonare culturalmente all'antica musica per la sua alfabetizzazione compositiva e la raffinatezza artistica, non segna la conclusione di uno sviluppo. Piuttosto si configura come un 'inizio', conseguentemente per definizione non può avere un fine.

Bibliografia essenziale

- BONFIL, ROBERTO, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1991
- BUSI, GIULIO, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino, Nino Aragno Editore, 2007
- BUSI, GIULIO [a cura di], *Mantova e la qabbalah*, Milano, Skira, 2001
- DE' SOMMI, LEONE, *A Comedy of Betrothal (Tsafoth B'dihuta D'Kiddushin)*, Dovehouse Edition, 1988
- DE' SOMMI, LEONE, *Quattro dialoghi in materia di rappresentazioni sceniche*, Milano, Il Polifilo, 1968
- DE' SOMMI, LEONE, *Tre sorelle*, Milano, Il Polifilo, 1982
- FOA, ANNA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Bari, Laterza, 1990
- FORTIS, UMBERTO, *La "bella ebrea". Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2003
- FUBINI, ENRICO, *La musica nella tradizione ebraica*, Torino, Einaudi, 1994
- HARRÁN, DON, *In Search of Harmony*, Stuttgart, American Institute of Musicology-Hanssler Verlag, 1988
- HARRÁN, DON, *Salomone Rossi. Jewish Musician in Late Renaissance Mantua*, Oxford University Press, 1999
- IDELSOHN, ABRAHAM ZVI, *Storia della Musica ebraica*, Torino, Giuntina, 1994

MODENA, LEONE, *Vita di Jehudà, Autobiografia di Leon Modena rabbino veneziano del XVII secolo*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2000

SCRIVANO, RICCARDO, *Il modello e l'esecuzione. Studi rinascimentali e manieristici*, Napoli, Liguori Editore, 1993

SECRET, FRANÇOIS, *I Cabbalisti Cristiani del Rinascimento*, Roma, Edizioni Arkeios, 2001